maska

35
3/2017

magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy

ISSN: 1898-5947

zagłada - apokalipsa

maska

magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy

35/2017

Zagłada – Apokalipsa

Kraków 2017

„Maska" nr 35
Kraków 2017

ISSN: 1898-5947
Nakład: 100 egzemplarzy
Egzemplarz bezpłatny

„Maska" jest recenzowanym czasopismem naukowym. Zgodnie z wymogami MNiSW pełna lista recenzentów artykułów w danym roku jest dostępna na stronie: www.maska.psc.uj.edu.pl/maska/listy-recenzentow.

Wszystkie teksty i materiały ilustracyjne (jeśli nie podano inaczej) udostępniane są w trybie otwartym z zachowaniem praw autorskich w użyciu niekomercyjnym (Creative Commons BY-NC 4.0).

Pełne teksty oraz streszczenia opublikowanych prac są dostępne online w międzynarodowej bazie danych The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (cejsh.icm.edu.pl).

Adres redakcji:
ul. Grodzka 52
II piętro, s. 102
31-044 Kraków
redakcja.maska@gmail.com
www.maska.psc.uj.edu.pl

Publikacja finansowana przez:

RADA KÓŁ NAUKOWYCH
UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

Druk:
AT Wydawnictwo
tel. 504 799 323
www.atwydawnictwo.pl

Redaktor naczelna:
Katarzyna Kleczkowska

Zespół redakcyjny:
Marta Błaszkowska
Tomasz P. Bocheński
Agnieszka Kiejziewicz
Anna Kuchta
Maciej Kuster
Agnieszka Lakner
Igor Łataś
Joanna Malita-Król
Gabriela Matusiak
Maciej Nawrocki
Filip Nowak
Magdalena Wąsowicz

Redakcja językowa:
Marta Błaszkowska
Tomasz P. Bocheński
Maciej Nawrocki

Redakcja tekstów obcojęzyczna:
Maciej Nawrocki
Agnieszka Kiejziewicz

Redakcja techniczna:
Izabela Pisarek
Karol Ossowski

Okładka:
Paweł Kalina
Maciej Godawa

Spis treści

Wstęp **9**

Krzysztof Loska **11**
The apocalyptic imagination in the films of Piotr Szulkin

Dominika Zielińska **23**
Ciało wyklęte – o śmierci Matki Polki

Przemysław Koniuszy **33**
Estetyka mordu zbiorowego. *O zabiciu Młodzianków* Giambattisty Mariniego

Marta Błaszkowska **49**
Zapętlony czas Apokalipsy spełnionej. O czasach gramatycznych w poezji Krzysztofa Kamila Baczyńskiego i Tadeusza Gajcego

Sylwia Papier **67**
Pełna sprzeczności – Zuzanna Ginczanka – polska poetka żydowskiego pochodzenia

Katarzyna Slany **81**
Rutka Joanny Fabickiej jako przykład postpamięciowej literatury dla dzieci

Anna Kuchta **95**
Pamięć Zagłady, zagłada pamięci. Prawda i jej poszukiwanie w esejach Martina Pollacka

Przemysław Koniuszy **107**
Katastrofizm hermeneutyczny. *Inwersje* Macieja Meleckiego

Anna Svetlova **123**
Powrót do opisywanej przyszłości: powieść Arkadija i Borysa Strugackich *Poniedziałek zaczyna się w sobotę* wobec wybranych paradygmatów literatury *science fiction*

Aleksandra Królikowska, Izabela Kuc **135**
Oblicze Apokalipsy w rosyjskim postmodernizmie: wizje końca świata na postawie powieści *Arystonomia* Borisa Akunina oraz *Futu.re* Dmitrija Głuchowskiego

Alicja Dusza **149**
W istocie podzielony. Koncepcja zatrzymywania życia we *Władcy Pierścieni* i cyklu o Harrym Potterze

Katarzyna Kleczkowska **163**
Cykliczna zagłada i odradzanie się świata a idea metempsychozy we wczesnej myśli greckiej

Agnieszka Laddach **177**
Apokalipsa św. Jana w kontekście apokaliptyki tradycji judaistycznej

Jakub Wanot **189**
„Zagłada" prekolumbijskich społeczności Moche i Nasca w świetle interdyscyplinarnych badań archeologicznych

Agnieszka Urbańczyk **203**
Dzień gniewu. Wielka Rewolucja Francuska jako projekt eschatologiczny

Anna Mazur, Aleksander Pyrzyk **213**
Jak Feniks z popiołów – zagłada miasta i jego odrodzenie. Analiza historyczno-prawna przypadku Warszawy

Olga Barbasiewicz **227**
Creating the place of remembrance in Hiroshima as a Japanese *lieu de mémoire* commemorating A-bombs. The role of art and architecture

Michał Lubina **241**
Po apokalipsie. Następstwa ludobójstwa Czerwonych Khmerów w Kambodży i ograniczone próby rozliczenia ich zbrodni

Mariola Pawełko **255**
Dom ludu i higiena rasy. Inicjatywa eugeniczna w szwedzkim stylu

Jan Bazyli Klakla **269**
Instytucja transcendentnej przysięgi w procesie rozwiązywania konfliktów. Przykłady z Afryki, Bliskiego Wschodu i półwyspu Bałkańskiego

Katarzyna Pasternak **283**
Jezus z Syberii. Nowe ruchy religijne w Rosji

Kamil Nowak **297**
Zagadnienie istnienia czystej świadomości a medytacja buddyjska

Adrianna Smurzyńska **309**
O trudnej koncepcji trudnej zmiany

Michał Szymański **321**
Narodowy anarchizm – najradykalniejsza sprzeczność w świecie doktryn polityczno-
-prawnych? Analiza idei narodowego anarchizmu w myśli Troya Southgate'a

Karolina Wilczyńska **333**
Pomiędzy opozycjami – ślady Doris Salcedo

Table of contents

Introduction **9**

Krzysztof Loska **11**
The apocalyptic imagination in the films of Piotr Szulkin

Dominika Zielińska **23**
Cursed body. About the death of Polish Mother

Przemysław Koniuszy **33**
The aesthetics of collective murder. *The Massacre of the Innocents* Giambattista Marini

Marta Błaszkowska **49**
The time of Apocalypse in the loop – tenses in the poetry of Tadeusz Gajcy and Krzysztof Kamil Baczyński

Sylwia Papier **67**
Full of contradictions – Zuzanna Ginczanka – a Polish poetess of Jewish ancestry

Katarzyna Slany **81**
Joanna Fabicka's *Rutka* novel as an example of post-memoir children's literature

Anna Kuchta **95**
Between remembering tragedies and the tragedy of forgetting. The search for truth in Martin Pollack's essays

Przemysław Koniuszy **107**
Hermeneutic catastrophism. *Inwersje* by Maciej Melecki

Anna Svetlova **123**
Back to the described future: *Monday Begins on Saturday* by Arkady and Boris Strugacky towards selected paradigms of science fiction literature

Aleksandra Królikowska, Izabela Kuc **135**
Faces of Apocalypse in Russian Postmodernism: Visions of End Times in Boris Akunin's *Aristonomy* and Dmitrij Gluchowski's *Futu.re*

Alicja Dusza **149**
"In essence divided". The Concept of Keeping Life in *Lord of The Rings* and Harry Potter Series

Katarzyna Kleczkowska **163**
The cycle of destruction and rebirth of the world and the idea of metempsychosis in the early Greek thought

Agnieszka Laddach **177**
Contemporary The Apocalypse of St. John the Apostle in Context of the Apocalyptic Judaic Tradition

Jakub Wanot **189**
„Annihilation" of the pre-Columbian Moche and Nasca societies in the light of interdisciplinary archaeological studies

Agnieszka Urbańczyk **203**
Dies Irae. French Revolution as an eschatological project

Anna Mazur, Aleksander Pyrzyk **213**
Like a Phoenix from the ashes - the destruction of the city and its rebirth. Historical and legal analysis of the case of Warsaw

Olga Barbasiewicz **227**
Creating the place of remembrance in Hiroshima as a Japanese *lieu de mémoire* commemorating A-bombs. The role of art and architecture

Michał Lubina **241**
After Apocalypse. The consequences of the Khmer Rouge genocide in Cambodia and limited attempts to settle their crimes

Mariola Pawełko **255**
The People's Home and racial hygiene. Eugenics initiative in Sweden

Jan Bazyli Klakla **269**
The Institution of Transcendent Oath in Conflict Resolution Process. Examples from Africa, Middle East and Balkan Peninsula

Katarzyna Pasternak **283**
Jesus of Siberia. New religious movements in Russia

Kamil Nowak **297**
Buddhist Meditation and the Problem of Existence of Pure Consciousness

Adrianna Smurzyńska **309**
About a difficult concept of a difficult change

Michał Szymański **321**
National anarchism – the most radical contradiction in the universe of legal – political doctrines? Analysis of the idea of national anarchism in Troy Southgate's thought

Karolina Wilczyńska **333**
Between the Opposites - the Traces of Doris Salcedo

Wstęp

Drodzy Czytelnicy!

Wydawać by się mogło, że apokalipsa i zagłada to wąskie tematy. Można je jednak rozpatrywać z bardzo wielu stron – mówiąc o kwestiach najtrudniejszych, takich jak historyczna zagłada narodów, ale też opisując oblicze apokalipsy we współczesnej kulturze popularnej. Wielość możliwych interpretacji znajduje odbicie w różnorodności artykułów, które prezentujemy Państwu w niniejszym numerze.

Na początek proponujemy teksty poświęcone apokalipsie w filmach Piotra Szulkina oraz symbolicznej śmierci figury Matki Polki w kinematografii Andrzeja Żuławskiego. Następnie przyjrzymy się, jak wojna ukształtowała poezję oraz życiorysy Krzysztofa Kamila Baczyńskiego, Tadeusza Gajcego oraz Zuzanny Ginczanki. Potem przeczytamy na temat pamięci o Zagładzie w twórczości Joanny Fabickiej i Martina Pollacka. Kolejne artykuły poświęcone będą katastrofizmowi hermeneutycznemu w *Inwersjach* Macieja Meleckiego, powieści *Poniedziałek zaczyna się w sobotę* Arkadija i Borysa Strugackich, a także apokalipsie w rosyjskim postmodernizmie i koncepcji zatrzymywania życia we współczesnej literaturze fantasy.

Następnie przyjrzymy się idei cyklicznej zagłady i odradzania się kosmosu w filozofii greckiej oraz popkulturowej percepcji Apokalipsy św. Jana. Zastanowimy się także, czy można mówić o zagładzie prekolumbijskich społeczności Moche i Nasca oraz czy Wielka Rewolucja Francuska może być traktowana jako projekt eschatologiczny. Przeczytamy również o zniszczeniu Warszawy, pamięci zdarzeń w Hiroszimie i następstwach ludobójstwa Czerwonych Khmerów. Z kolejnych tekstów dowiemy się o szwedzkich inicjatywach eugenicznych, instytucji transcendentalnej przysięgi w Afryce, na Bliskim Wschodzie i Bałkanach, a także o nowych ruchach religijnych w Rosji. Wreszcie przyjrzymy się zagadnieniu istnienia czystej świadomości, koncepcji zmiany z perspektywy filozofii i psychologii, jak również narodowemu anarchizmowi jako zjawisku polityczno-prawnemu. Na zakończenie przeczytamy o twórczości odwołującej się do pamięci o trudnych dla narodu wydarzeniach Doris Salcedo.

Mamy nadzieję, że proponowany przez nas zbiór tekstów pozwoli Państwu oswoić nierzadko trudny, ale z pewnością interesujący i istotny temat apokalipsy i zagłady.

Redakcja „Maski"

Krzysztof Loska

The apocalyptic imagination in the films of Piotr Szulkin

Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego

The world after a nuclear disaster is one of the classical themes in science fiction literature and film. The popularity of such stories does not, however, lie in our fascination with the images of destruction, as Susan Sontag once suggested[1], or in our strong conviction of the inevitability of the end. This fascination seems more likely to express our deep and frequently unconscious fear of the consequences of human actions and to promise a re-birth of humanity. The apocalyptic imagination involves both a destruction of the old world and a birth of the new order.

The apocalypse in all its variations emphasizes a promise of redemption and a new beginning, hence numerous references to the mythologies and the Bible, especially to the myth of a Messiah who will come to Earth to save it from Evil. When thinking of Piotr Szulkin's oeuvre, one must, however, begin by posing a question whether his vision of the world at all renders possible redemption, re-birth and restoration of the "divine order"; or perhaps all hopes cherished by the protagonists of his films are nothing but wishful thinking, which thrives on human need to preserve life and survive at all cost.

The apocalyptic thinking is connected with "understanding of the true significance of events in the historical world"[2]; therefore, it involves re-considering the past and the present. David Ketterer distinguished four basic elements of the apocalyptic imagination: „The destruction of an old world is set against the writer's of

1 Sontag, Susan. "The Imagination of Disaster." In: *Against Interpretation and Other* Essays. New York: Picador, 2001, pp. 209-225.

2 Ketterer, David. *New Worlds for Old: The Apocalyptic Imagination, Science Fiction and American Literature*, Bloomington: Indiana University Press. 1974, p. 12.

a new world. (…) Secondly, satire comes up against a prophetic mysticism to provide a form of 'judgment.' Thirdly, the creation of purpose and meaning collides with the possibility of non-meaning and chaos. And fourthly, (…) the apocalyptic literature involves a certain magnitude or breadth of vision"[3].

The first element, which is most typical of the science fiction, implies the beginning of a period of crisis of a various nature - technological, political or cultural one. Nevertheless, it also offers a chance of re-birth and transforming the past[4]. The process of disintegration is usually shown in a conventional way, as the artistic presentation basically boils down to such aspects as devastated landscapes, a drastically reduced population or the signs of dehumanization. This may be the reason why in Szulkin's films it is the second element of the apocalyptic imagination that takes a major role, as he balances prophetic statements with a satirical dimension, or, one even should say, with a kind of a political allegory, thanks to the rejection of a realist mode of presentation.

The use of an allegory may bear crucial consequences for the interpretation of Szulkin's films, for an allegory is a rhetorical figure which helps to express what cannot be said straightforwardly, and is based on a kind of agreement between an artist and the audience. „The act of composing an allegory presupposes that writer and his or her audience share a set of generic expectations, based on their familiarity with authoritative models. It implies the allegorist's knowledge of cultural memory of his audience(s)."[5]

An allegorical text encourages one to search for hidden meanings and notice tension between the literal and figurative layers; besides, it bears a natural resemblance to a fantastic, "since both allegory and s-f raise fundamental questions about the relationship between language and reality, since both use strategies of persuasion to make the reader accept their imaginary worlds, their underlying concern, irrespective of their particular thematic preoccupations, is *with power, authority and control*"[6].

Similarly to allegorical representations that stem from the apocalyptic imagination, Szulkin's films do not concentrate on spectacular scenes of destruction, but on the attempts at presenting life after a catastrophe, hence the dominance of dark, grey and brown landscapes, deprived of green plants or animals, where the few survivors try to get by – sometimes on the verge of madness - in the underground dwellings or in empty, ruined cities, ruled by authoritarian leaders. In these circumstances, a crucial task is for the characters to find the values that they might accept as human, and

3 Ibid., p. 13.

4 Kermode, Frank. *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. New York: Oxford University Press, 2000, p. 48.

5 Astell, Ann W. *Political Allegory in Late-Medieval England*. Ithaca: Cornell University Press, 1999, p. 23.

6 Gomel, Elana. "The Poetics of Censorship: Allegory as Form and Ideology in the Novels of Arkady and Boris Strugatsky." *Science Fiction Studies*, 1995, vol. 22, no. 1, p. 95-96.

thus confirm that they are still people, not animals. This, in turn, may involve re-defining humanity. In other words, the social and cultural crisis is strictly linked with the crisis of identity, based on clear distinctions.

The apocalyptic thinking implies faith in a chance of re-birth of humanity, reconstruction of society and setting new goals; this faith, however, is sorely tried, since a man can no longer seek support anywhere, whether in moral values, another human being or in God, whose absence is strongly emphasized by Szulkin in all his works.

The apocalyptic imagination does not only signal an oncoming disaster by providing an ominous diagnosis of the present state of the things, but first of all, it warns against the consequences of the development of science and technology, and against the rejection of traditional values, the disintegration of human bonds and a loss of individuality. Szulkin clearly refers to the myth of the end of the world which is characterised by a set of particular features, such as regress to primitive forms of social life and its organisation or return to magical thinking that rejects rationality.

New man in search for identity

The references to myths, religious symbols and powerful cultural contexts are crucial for the understanding of *The Golem* (1979), the first apocalyptic film made by Szulkin, where the decline of the old world is accompanied by a promise of the new order and the birth of a new man – an artificial creature, being in part the result of scientific experiments and, in part, the work of magic. On the narrative level Szulkin refers to a popular myth of the Golem, not only in its late medieval shape rooted in the Kabbalah, but also to its Romantic variation which reflected the collective unconscious, and even to the modern version of the myth which dreads the consequences of technological development and the interference in a human body.

In his feature debut, Szulkin clearly refers to the mythical origins of the apocalyptic imagination, showing the beginning of the old world's transformation into the new one. Seeking inspiration in the Jewish mysticism enabled the director to underline the themes of death and re-birth, and to pose a question if it is possible to preserve humanity in the post-apocalyptic world. According to an old Jewish legend, the golem was an artificial monster, brought to life by means of a magical formula, which included the holy name of God. The word "golem" appeared in the Bible (*Psalm 139*), offering its Talmudic meaning: the golem is something unfinished, a piece of shapeless matter. According to the Jewish mystics, a "golem" was supposed to be a new Adam, created to be like us and resemble us[7].

7 Scholem, Gershom. *Kabbalah*. New York: Dorset Press, 1987, p. 177.

Thus, the meaning of the experiment was to re-enact the primary act of God's creation, to reconstruct the process of Cosmogony and to reflect divine power. However, creating a golem inevitably involved some imperfection because of human inability to repeat God's deed precisely so the golem was a body without a soul (which was the cause of his master's failure) that could not fit in the human society. Its destruction was possible in the same way as its creation, namely, through wiping out the first letter of the word "emet" (the truth), written on the golem's forehead, so that it would mean "death" (met).

In the Romantic tradition, the legend developed into a story of Victor Frankenstein, a mad scientist who wished to discover the secrets of life and death. However, a monster is brought to life not by means of magic spells or supernatural powers, but thanks to the achievements of modern science and technology[8]. Like the Jewish Golem, the monster of Frankenstein liberates itself and threatens its creator punishing him for trespassing human and divine laws. One should also stress yet another important issue: the golem is in fact the embodiment of the doubt in the spiritual dimension of the figure, being apparently alive, and – on the other hand – of the doubt if by any chance an inanimate object may still have a soul[9].

All these elements of the myth are developed in the film of Piotr Szulkin, where the story is told from the point of view of an artificial man, created in the lab by a team of scientists, carrying out the forbidden experiments. The action is set in the near future after a nuclear disaster. On the ruins of the old world a new order is built, soon enough will a new man appear too, as the works on his creation are already in progress. The main character, whose name is Pernat (Marek Walczewski), is a test specimen of an artificial body whose feasibility is comprehensively studied by the researchers of a mysterious institute. The main theme of the film is the search for identity in the degraded world where all human bonds have disintegrated and where there are no clear boundaries separating sanity from madness. "Who are you? You don't exist," says someone to Pernat. "You're nothing but an empty clay shell." The people who survived the disaster have lost their humanity, being now passive and terrified. The individual has become incapacitated, deprived of any rights and entirely dependent on the government that together with scientists have assumed total control of human body and mind, using violence as the main means of power.

Pernat, who is naive, sensitive and timid by nature, willingly submits to disciplinary actions; however, he still performs one tiny defect, that is, he is capable of feeling compassion and kindness, the features that appear useless in the new order. Therefore,

8 Mary W. Shelley published first edition of *Frankenstein; or, The Modern Prometheus* in London in 1818.

9 Sigmund Freud wrote about a similar problem with reference to E.T.A. Hoffmann's stories in his essay *The Uncanny*.

from the point of view of his creators, a modern Golem is, in fact, a failure because of his "too human" nature. As one of the scientists asks: "Imagine what would happen, if a society consisted of such Pernats – the individualists?" The motif of knowledge as a threat and the offence against the divine and human laws is a classical element of a Gothic story. However, Szulkin's Golem is not the embodiment of Evil; on the contrary, he symbolizes the kindness and sensitivity, the features that distinguish him from the other figures who inhabit this world.

In Szulkin's work, a parable of a monster rebelling against its master takes on a new meaning, as it involves the process of initiation, a discovery of one's identity and defining one's place in a cruel and strange world. One could even add that the crucial issue is here the presence of Evil; hence, numerous references to the mystical, mythological and religious elements. One may even suggest that both the main protagonist and the viewer experience a kind of illumination or mystical sensations. On the other hand, no optimistic message should be expected. When Pernat comes across a being made of clay that "is like him and resembles him," he decides to bring it to life by means of a magical formula. In the final scenes of the film, he addresses the crowds and introduces a new man, the right man for the new times, and the leader of the de-humanized mankind. In the context of the apocalyptic imagination, *Golem* appears to be the most pessimistic film since it shows the world deprived of the sacred.

Apocalypse as political allegory

A similarly pessimistic vision of the future, accompanied by a criticism of the present, permeate the second film by Szulkin *The War of the Worlds: the Next Century* (*Wojna światów – następne stulecie*, 1981).[10] This time the cause of the world's destruction is not a nuclear blast or forbidden scientific experiments, but an invasion of the Martians shown as the riders of the Apocalypse that make the old world collapse and begin to build the new one. As Jerome Shapiro suggests in his book *Atomic Bomb Cinema*, we should treat the invasion as a metaphor of re-birth and spiritual unity[11].

The action is set at the turn of the 20th century, a dozen days after the Martians land on Earth. Iron Idem (Roman Wilhelmi) is a popular TV journalist, a newsreader, who gives in to the political pressures and agrees to read the announcement prepared by the Secret Police. This, however, brings an end to his career. Soon, he loses his wife and his flat. He himself ends up in a homeless' shelter, but still hopes to win his previous life back. During a farewell concert, which is a tribute to the Martians,

10 *The War of the Worlds* is not just an adaptation of famous novel written by Herbert George Wells, as Szulkin has created a film that is absolutely original, both on its narrative and philosophical level.

11 Shapiro, Jerome F. *Atomic Bomb Cinema: The Apocalyptic Imagination on Film*. London: Routledge, 2002, p. 89.

Idem forces his way to the podium and makes his appeal to the people. Unfortunately, he is arrested and accused of … collaborating with the Martians.

The film introduces the second important element of the apocalyptic imagination, namely, a satire. *The War of the Worlds* was interpreted first of all as a political allegory of the Martial Law (which came into effect in 1981) and the metaphorical premonition of the future events. The alien invasion brought new forms of surveillance over the society and involved limiting the rights of an individual, which, in fact, meant introducing a military-police dictatorship. The authorities demand absolute obedience and non-critical acceptance of the new rules. The use of allegory was not only an effective tool for evading the censorship, but an artistic strategy, successfully employed by Polish artists and writers in the 1980s, which may be seen in the literary works by such authors as Jacek Bocheński (*Stan po zapaści*) or Gustaw Herling-Grudziński (*Dżuma w Neapolu*).

The society is divided into those who use the violence and those who are its victims. Dehumanization and bestiality are emphasized already in the first scenes of the film, which shows the children playing a cruel and sadistic game of "the people and the Martians." This convincingly proves that humiliation and degradation are inherent elements of everyday life. The purpose of "the proofs of friendship" is to exhort the people's subservience, whereas one's consent to cooperate seems to be the basic condition of survival. The government strengthens its power thanks to the terror, that is why Iron Idem must lose his beautiful wife, a comfortable flat and everything that was his life before. The protagonist struggles not only to get his beloved back but to regain his lost identity as well. Besides, his quest reminds of Orpheus's journey to the Hades underworld. Nonetheless, the authorities closely watch the process of gaining his self-awareness, and the hero's discovery of the truth does not bring his liberation, but it merely confirms the individual's weakness in a confrontation with the system. The film perfectly fitted in a sociological trend of the Polish science-fiction literature, represented by such young authors as Marek Parowski, Marek Oramus, Edmund Wnuk-Lipiński, and a bit older Janusz A. Zajdel. They used the science-fiction conventions to mask a description of a political situation in Poland at the turn of the 1970s and 1980s.[12] Szulkin, however, was less interested in direct allusions to the present reality, nor was he concerned with educational or moralizing objectives. Nevertheless, one may notice a similar vision of a society manipulated by a corrupted

12 The first novel of a new trend of sociological science-fiction, *Wir pamięci* by Wnuk-Lipiński, was published in 1979, the same year that *Golem* was released. Most novels of this trend were written during the period of the Solidarity movement and the Martial Law, e.g. *Twarzą ku ziemi* (1982) by Marek Parowski, *Limes inferior* (1982) by Janusz A. Zajdel, *Senni zwycięscy* (1984) by Marek Oramus, and *Paradyzja* (1984) by Janusz A. Zajdel.

government, and the same traits of a protagonist, who having discovered the truth about the world he lives in, painfully finds out how useless this knowledge is.

The War of the Worlds is undoubtedly a story of life in the totalitarian society where the law is based on fear and violence, and where the citizens are submissive and thoughtless executors of the authorities' orders. All aspects of their lives are controlled by the omnipresent television, which is a basic means of power, forcing the people to be passive, obedient, and above all, to assume a particular worldview. The media are a tool of indoctrination, while their omnipresence points to a panoptical dimension of the authorities that control everyday life of individuals, turn them into prisoners and make them unable to think anymore, at the same time, satisfying their basic and lowest needs. As Iron confesses during his final appeal: "The sillier my show was, the wiser you felt. From the televised chaos you chose those truths that were convenient to you. You absorb only what confirms your opinion that passivity is a virtue and necessity… You cry, you pity yourselves… You will sell your dignity, you will sell your freedom, only to buy a new TV set."

The process of controlling the society begins with introducing the system of continuous registration that allows the authorities to segregate the people according to their blood type, and then to create a delimited area, which may be easily contained. Everyone undergoes a peculiar training in order to learn his or her place within the structure. Iron Idem takes a painful lesson of the effectiveness and ruthlessness of the system when he loses his privileged position of an official newsreader and promoter of the government propaganda overnight and turns into one of its many victims.

One can execute the power over people in two ways, as writes Michel Foucault in *Discipline and Punish*, either by stigmatizing and excluding, or by parceling and differentiating[13]. In either case, the main point is to control human relationships, as the privacy must be strictly limited. The modern authorities are impersonal, while the citizens function as carriers and executors of the orders. The more passive and subordinate the citizens are, the more efficient and powerful the authorities become. Even the rebellion itself turns out to be a part of the system as it may be used in the service of the propaganda.

A political diagnosis in Szulkin's film remains surprisingly close to the vision of an enslaved society presented by Tadeusz Konwicki in *A Minor Apocalypse* (*Mała apokalipsa*). Both artists are convinced that it is we, "corrupted by a possibility of executing a merely minimal power over another man, that inscribe violence within the system and sustain its existence."[14] According to the apocalyptic vision, redemption is to be

13 Foucault, Michel. *Discipline and Punish*. New York: Vintage Books, 1995, p. 195-197.

14 Czapliński, Przemysław. *Tadeusz Konwicki*. Poznań: Rebis, 1994, p. 147.

preceded by the coming of an Antichrist, but not the Biblical one, but "an Antichrist diluted, broken into bits and granules. The Antichrist is in every one of us, in me."[15]

Szulkin's film presents the apocalypse and the end of the reality that declines and makes room for a mass media illusion, or perhaps, for a *simulacrum* of reality. A society of the future is a society of the spectacle from which one cannot escape as it delimits all spheres of life, even death is an illusion created by television for the mass viewer (who, in fact, at the end of the day, also turns out to be a fictitious construct). As Guy Debord claims, "The spectacle is not the collection of images, it is social relation between people that is mediated by images."[16] The cameras and the equipment are present in the film reality from the first scenes; even the most intimate aspects of life bear the mark of a spectacle. Everything becomes an image; a direct experience of reality is no longer possible, as even the reality has been created by television. "When the real world is transformed into mere images, mere images become real beings – dynamic figments that provide the direct motivations for a hypnotic behaviour. Since the spectacle's job is to use various specialized mediations in order to *show* us a world that can no longer be directly grasped, it naturally elevates the sense of sight to the special pre-eminence once occupied by touch."[17]

The end of society and return to magical thinking

The collapse of culture, the end of civilization, a disintegration of relationships, a return to barbarism are the themes developed by Szulkin in his next film entitled *O-bi, O-ba. The End of Civilization* (*O-bi, O-ba. Koniec cywilizacji* 1984), which is a grotesque dystopia, showing the world after a nuclear disaster. The viewer is presented with an extremely pessimistic vision of the future where the humanity is forced to live like animals underground, in the tribes and according to tribal rules, thinking only of satisfying basic human needs. The authorities that were so important in *The War of the Worlds* are practically non-existing, the few surviving members of the former establishment are too weak to restore any order, so the society plunges into anarchy. This, however, does not mean that Szulkin abandons analysing the mechanisms of dependence and domination; on the contrary, the social and political criticism still plays a significant role here, although the main issues are degeneration of the relations of power and disintegration of social rules. All characters are aware of their enslavement and imprisonment under the dome that protects them against the radiation outside. Apparently, however, some members of the "government" realize that no other solution

15 Konwicki, Tadeusz. *A Minor Apocalypse*. New York: Farrar Straus & Giroux, 1983, p. 158.

16 Debord, Guy. *Society of the Spectacle*. Transl. Ken Knabb, London: Rebel Press, 1992, p. 7.

17 Ibidem, p. 11.

is possible. The sense of confinement that was so crucial in the previous films, here seems to be even more important, as it should not only be understood metaphorically, but literally as well. In this dying world, everything that is natural becomes extremely valuable, the real food in particular. The synthetic food is produced from cellulose, which in turn is recycled from the books. Inertia and apathy grow stronger and stronger, leading to a moral and physical decay. The film, made a few months after the abolition of the Martial Law, was perceived as a diagnosis of the Polish society, the image of the captive mind rather than a critique of the repressive system.

The apocalypse has a crucial significance in this reality, not only because of the images of a nuclear disaster depicted in the first scenes of the film, but also through the powerful longing for restoring the order and a promise of the new beginning. The shelter in the mountains gives hope to the human race, mainly thanks to "The Ark" project. Like in *The Golem* and the other post-apocalyptic films, the biblical and religious references are essential here. Szulkin shows the return to magical thinking and tribal rituals – superstitions, beliefs, and rites offer a solution in a desperate situation, giving hope for a better future, especially when the government constantly denies the existence of the ark at all. "The Ark does not exist and will never arrive. Do not believe in hearsay, witchcraft and superstitions. Your today and tomorrow is only in your hands", repeats a recorded message. However, as the official propaganda is totally ineffective, everyone believes in the power of the Ark. "Even if it doesn't exist, we can still build it, can't we?" a boy asks Soft (Jerzy Stuhr), the main hero of the film, a member of the establishment who – tired of living in the closed society - begins to feel the urge for spirituality. In the face of a crisis, he experiences a transformation, turning from a crafty manipulator into a man seeking the truth and hope.

Many residents of the dying world create their own private religions or personal mythologies in which they unquestioningly believe. The crisis of the rational appears to be the consequence of the apocalyptic imagination. The myth, created by the government, "begins to have a life of its own, by far exceeding the expectations of its creators," says Szulkin. "Instead of doing anything that could improve their lives, everybody stops doing anything at all, and succumbs to the belief in something that was artificially created"[18]. In fact, the human behaviours are the result of a collective psychosis or madness, whose ultimate confirmation comes with the final scenes, showing the crowds thoughtlessly heading towards death and believing that everyone can be saved.

18 Kletowski, Piotr, Marecki, *Piotr. Szulkin. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2012.

Conclusion: farewell to the apocalyptic imagination

The last part of the cycle *Ga, Ga: Glory to the Heroes* (*Ga, Ga. Chwała bohaterom*, 1985) presents an equally pessimistic vision of the future world. The film is a grotesque satire in which the basic theme of a dystopian society is replaced with an adventure story in the spirit of a space opera. The script is based on two different sources – an episode from the film *RoGoPaG* (1963) by Pier Paolo Pasolini and *Kryptonim Psima (The Psim Cryptonym)*, a science fiction book by Mirosław P. Jabłoński. However, Szulkin himself, mentions yet another source of inspiration, namely the novel *Według łotra* (*According to a Villain*) by Adam Wiśniewski-Snerg.

In the future people are no longer interested in discovering new planets; however, the space exploration programme has not been abandoned, the astronauts were recruited from among the prisoners. The main character is Scope (Daniel Olbrychski), one of the prisoners sent to the planet of Australia 458, which bears extraordinary resemblance to Earth. The inhabitants of the planet plunge into decay and corruption, people are totally passive, incapable of taking any action while they are waiting for a hero to arrive and commit a crime that will be judged and punished by impaling during a spectacular ceremony. As in *The War of the Worlds*, media play a crucial role here as they broadcast the annual event being the only entertainment in the totalitarian world. The ceremony is not just entertainment for the bloodthirsty crowds, but seems to be a reminder of a past ritual whose meaning and contents are long lost and forgotten. ("You can't imagine how beneficial it is for the community to witness a decent punishment," says the investigator). Indeed, the only element preserved is an empty form symbolized by a stake destined for a long-awaited messiah.

The world of Australia is inhabited by weird and grotesque figures whose behaviours stress inauthenticity and artificiality of the reality even more. Nonetheless, the exaggeration, so typical of a grotesque mode of presentation, seems to be much more elaborate here in comparison with the previous films, as it nearly goes beyond self-parody, especially in the opening scenes of the film that are set on the board of a dilapidated spaceship. Once again the viewer is confronted with the world sunk into a state of apathy and a bureaucratic nightmare where everything is a lie, beginning with the people living their everyday life of hypocrisy, through the official propaganda ("We are all happy here") to the final ceremony that reminds of all official state ceremonies.

A pessimistic diagnosis stems neither from the absurdity of all actions ("Remember, a flag is the most important", a ship computer tells Scope just before the landing on the planet), nor from the criticism of life in a totalitarian society, where everyone corroborates with the government. The pessimism, which permeates Szulkin's work, derives primarily from the loss of faith in the possibility of improvement and change for the better. Hope is not even an illusion, as it was in *O-bi, O-ba*, but an empty,

meaningless word. This may be the reason why, for the first time ever, the director allows for a happy-ending when he lets the main protagonist outsmart the system and run away with a beautiful girl.

Ga, Ga: Glory to the Heroes, the film concluding an apocalyptic series by Szulkin, delimits the exhaustion of a certain mode of thinking, based on the belief in the possibility of re-birth and in the chance of shredding the apathy, thus justifying the search for meaning. *Parousia*, or creating the new order and the second coming of the saviour, offers nothing but false hopes, or perhaps one should say, offers a hope *à rebours*, when a man realizes that nothing can be saved, that his world is ultimately gone, and the only part of the prophecy which has come true is the one threatening that „they shall suffer the punishment of eternal destruction from the face of the Lord" (Bible, 2 *Thessalonians 1: 9*). All of Szulkin's films talk about survival at all cost, naive belief in the possibility of improvement, but at the same time show that hope is illusory, that the promise of the new order always remains unfulfilled, and the waiting for a savior is the component of apocalyptic imagination that confirms irrationality of human behavior.

References

Astell, Ann W. *Political Allegory in Late-Medieval England*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

Czapliński, Przemysław. *Tadeusz Konwicki*. Poznań: Rebis, 1994.

Debord, Guy. *Society of the Spectacle*. Transl. Ken Knabb, London: Rebel Press, 1992.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish*. Transl. Alan Sheridan, New York: Vintage Books. 1995.

Freud, Sigmund. *The Uncanny*. Transl. David McLintock. London: Penguin Books, 2003.

Gomel, Elana. "The Poetics of Censorship: Allegory as Form and Ideology in the Novels of Arkady and Boris Strugatsky." *Science Fiction Studies*, 1995, vol. 22, no. 1, pp. 87-105.

Kermode, Frank. *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. New York: Oxford University Press, 2000.

Ketterer, David. *New Worlds for Old: The Apocalyptic Imagination, Science Fiction and American Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1974.

Kletowski, Piotr, Marecki, Piotr. *Szulkin. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2012.

Konwicki, Tadeusz. *A Minor Apocalypse*. Transl. Richard Laurie. New York: Farrar Straus & Giroux, 1983.

Scholem, Gershom. *Kabbalah*. New York: Dorset Press, 1987.

Shapiro, Jerome F. *Atomic Bomb Cinema: The Apocalyptic Imagination on Film*. London: Routledge, 2002.

Sontag, Susan. "The Imagination of *Disaster*". In: *Against Interpretation and Other Essays*. New York: Picador, 2001, pp. 209-225.

Abstract

The world after a nuclear disaster is one of the classical themes in science fiction film, which I am going to prove on the basis of Piotr Szulkin's films. In my paper I want to approach his work in the context of the so called "apocalyptic imagination". Introduced by David Ketterer, this conceptual category implies the presence of several "ingredients" in the work of art which, among others, suggest that "the destruction of an old world is set against the writer's of a new world. Secondly, satire comes up against a prophetic mysticism to provide a form of 'judgment.' Thirdly, the creation of purpose and meaning collides with the possibility of non-meaning and chaos". In Szulkin's films it is the second element of the apocalyptic imagination that takes a major role, as he balances prophetic statements with a satirical dimension, or, one even should say, with a kind of a political allegory, thanks to the rejection of a realist mode of presentation and emphasizing elements of grotesque in the way he presents a dystopian society.

Dominika Zielińska

Ciało wyklęte – o śmierci Matki Polki

Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego

Obraz Matki Polki konstytuujący się przez lata w świadomości społeczno-kulturowej, jest szczególnym wyróżnikiem dyskursu narodowo-patriotycznego. Jako jeden ze sztandarowych synonimów polskości stał się figurą, na której barkach wesprzeć miało się walczące o wolność polskie społeczeństwo. Eskalacja wizerunku nastąpiła w narodowym kinie powojennym, czego źródeł Małgorzata Fidelis upatruje między innymi w próbie wznowienia przedkomunistycznych wzorców. Jak bowiem pisze autorka:

> rola kobiety w sprawnym funkcjonowaniu gospodarstwa domowego była przedstawiana, podobnie jak na Zachodzie, jako imperatyw postępu cywilizacyjnego. […] Podkreślenie tradycyjnej roli kobiet pomagało również legitymizować nowy system, do którego większość społeczeństwa odnosiła się z wrogością. Kobieta na traktorze była uważana za narzucony wzorzec sowiecki. […] Segregacja zawodowa i podkreślanie macierzyńskich funkcji kobiet dobrze wpisywały się w tradycyjną, przedkomunistyczną kulturę robotniczą, w której to mężczyzna piastował stanowisko majstra i pracownika wykwalifikowanego[1].

Wobec tego kobieta jawi się jako mitotwórcza reprezentacja ideału ojczyzny-matki, mająca realizować wzorzec i zarazem spełniać wobec narodu obowiązek boskiej rodzicielki. Wedle słów Elżbiety Ostrowskiej „fantazmat Matki Polki, mimo że przyjmuje w kulturze najczęściej postać narodowego mitu i stereotypu, ujawnia w swej głębokiej strukturze przede wszystkim zakorzenienie w zbiorowej wyobraźni ideału kobiecości realizującej się poprzez macierzyństwo"[2]. Płciowość (seksualność) stanowi

1 M. Fidelis, *Kobiety i komunizm. Szukając traktorzystki* [on-line:] http://www.miesiecznik.znak.com.pl/kobiety-i-komunizm/ [20.01.2017].

2 E. Ostrowska, *Matki Polki i ich synowie. Kilka uwag o genezie obrazów kobiecości i męskości w kulturze polskiej* [w:] *Gender: konteksty*, red. M. Radkiewicz, Kraków 2004, s. 223.

zatem właściwość przynależną, której figura Matki Polki zostaje niemal jednogłośnie pozbawiona, bowiem sprowadzona jest wyłącznie do zdolności prokreacyjnych. Jej postać okazuje się równocześnie niemą bohaterką, której rozrodczość traktowana jest jako oręż w walce o dobro ojczyzny. Towarzyszy temu mesjanistyczna wizja ofiarnej matki, poświęcającej swoje potomstwo w imię wolności i stającej się niechybnie świadkiem jego zniewolenia lub śmierci. Tym samym obraz Matki Polki jawi się jako z założenia aprobatywny, dlatego też każdy przejaw odejścia od reprezentowanego przez nią modelu podany może zostać w wątpliwość.

Mimo to polscy reżyserzy niejednokrotnie wychodzili poza kanoniczną reprezentację obrazu kobiety – robił to między innymi Andrzej Wajda, przedstawiciel szkoły polskiej, który w adaptacji *Ziemi obiecanej* (na powieść Władysława Reymonta skierował jego zainteresowanie Andrzej Żuławski[3]) wprowadził jawnie prowokującą postać Lucy Zuckerowej. W jej rolę wcieliła się Kalina Jędrusik, aktorka, która wpisała się według Konrada Eberhardta w „galerię obwieszonych klejnotami, uderzająco szpetnych i wulgarnych kobiet"[4], a która jako aktorka igrała z moralizującym nastawieniem znacznej części odbiorców. Niekonwencjonalne sportretowanie przez Wajdę filmowej bohaterki sprowadzonej do roli obscenicznej kochanki zakrawało w owym czasie (w latach siedemdziesiątych) na obyczajową frywolność.

Szczególnie dalece przekraczał jednak model Matki Polki Andrzej Żuławski, wykraczając równocześnie poza granice kina polskiego jako kina narodowego. Unikał on bowiem „stylu narodowego", który

> zawsze zakłada jakiś pierwiastek idealizacyjny, silnie eksponuje postulatywne aspekty tożsamości budowanej przy jego wsparciu, […] buduje nowy typ relacji między twórcą podejmującym integracyjną misję a zbiorowością. Integracja ta odnosi się zarówno do podkreślania więzi między świadomie wybranymi elementami przeszłości, jak i do budowania połączeń między poszczególnymi segmentami kultury oraz do wyeksponowania tej warstwy tradycji, którą powszechnie uważa się za najbardziej trwałą, opierającą się zewnętrznym naciskom, modom, stylom, historycznym presjom[5].

Autor *Szamanki* uśmiercił w swych filmach obraz Matki Polki, deformując ten silnie zakorzeniony w kulturze wizerunek kobiety. Zrzucił z piedestału figurę orędowniczki pokoju, kreując w zamian – nierzadko sprzyjające aktom agresji – krzewicielki niezależności. Z tego względu ciekawe wydaje mi się pokazanie twórczości Żuławskiego, który w swoich dziełach podważył ów archetyp i zaproponował jego burzliwy ekwiwalent.

---

3 Por. T. Lubelski, *Historia kina polskiego. Twórcy, filmy, konteksty*, Katowice 2009, s. 330.

4 K. Eberhardt, *O polskich filmach,* Warszawa 1982, s. 372.

5 M. Dopartowa, *Artystyczne „szkoły polskie" wobec tożsamości narodowej w XIX i XX wieku* [w:] *Kino polskie jako kino narodowe*, red. T. Lubelski, M. Stroiński, Kraków 2009, s. 17.

Ciało jako świątynia?

Elżbieta Ostrowska wspomina w swojej pracy *Matki Polki i ich synowie. Kilka uwag o genezie obrazów kobiecości i męskości w kulturze polskiej*, że każda manifestacja kobiecej cielesności wymagała jej translacji na język narodowych symboli:

> Zachodzi przy tym proces transformacji sfery przestrzeni prywatnej, czy też raczej intymnej, w sferę przestrzeni publicznej. Kobieta traci więc tym samym prawo do indywidualnego, osobistego doświadczania swego ciała, które także staje się ostatecznie symbolem patriotycznej ofiary[6].

Ciało kobiety jako ciało poświęcone w ramach modelu patriotycznego otrzymało miano świątyni, za sprawą której na świat przychodzić mieli przyszli narodowi bohaterowie. Kobieta wydająca na świat dziecko (syna) powinna „wychować go na patriotę, który nie zawaha się polec w walce o »słuszną sprawę«"[7]. Tak pojmowane macierzyństwo traktowane było „jako działanie na rzecz ojczyzny"[8] i wyrażało społeczny obowiązek. Tym samym poddane zostało starannej mitologizacji, która w konsekwencji obciążała kobietę oczekiwaniami z założenia niemożliwymi do spełnienia[9].

Aby odejść od wyobrażenia niepokalanej Matki Polki, pozbawionym atrakcyjności filmowym rodzicielkom Żuławski przeciwstawiał w filmach ekspansywne w swej seksualności młode kobiety. Twórcy wpisujący się w model kina o charakterze narodowo-patriotycznym realizowali bowiem fabularny wzorzec bohaterki, której przeżycia korespondowały w znacznej mierze z doświadczeniami jej najbliższych; to na jej twarzy odbijała się tragedia walczącego o godne życie męża (*Perła w koronie*, reż. Kazimierz Kutz) czy głęboka rozpacz wziętych do niewoli synów (*Matka Królów*, reż. Janusz Zaorski), zaś jej emocje, choć determinujące postawę, pozostawały przyćmione przez kolaż historycznych wydarzeń (*Jak być kochaną*, reż. Wojciech Has). Żuławski zaproponował zaś szokujące wtedy obrazy, demonstrujące jego autorską wizję kobiecości, które niejednokrotnie przybierały formę dotkliwego odzewu na pełne aseksualności kino polskie[10]. Stąd tak śmiałe filmy jak *Opętanie* czy *Szamanka*, których istoty autorzy wywiadu rzeki z reżyserem upatrywali „po prostu w erotyzmie"[11], porównując je tym samym do *Ostatniego tanga w Paryżu* Bernarda Bertolucciego oraz *Imperium zmysłów* Nagisy Ōshimy[12]. Wraz z manifestowaniem przez bohaterki ich seksualności

6 E. Ostrowska, *Obraz Matki Polki w kinie polskim – mit czy stereotyp?*, „Kwartalnik Filmowy" 1997, nr 17, s. 132.

7 A. Gajewska, *„Macierzyństwo" – prezentacja pojęcia w dyskursie feministycznym w Polsce* [w:] *Gender: konteksty*, red. M. Radkiewicz, Kraków 2004, s. 261.

8 E. Ostrowska, op. cit., s. 133.

9 Por. ibidem.

10 Por P. Kletowski, P. Marecki, *Żuławski. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2008, s. 417.

11 Ibidem, s. 422.

12 Por. ibidem.

pojawia się bowiem nowa kategoria przeżyć, jaką jest przyjemność cielesna Ich własne ciała zaczynają być dla nich źródłem wielu odczuć i przeżyć, dlatego reżyser nie unika tematu pragnienia, pożądania czy seksualnej satysfakcji. Ekspansywność stylu oraz niezwykle despotyczny sposób pracy Żuławskiego wywołują jednak wrażenie, że filmowe „emancypantki" pozostawały przede wszystkim marionetkami podporządkowanymi autorskiemu konceptowi twórcy.

Z nie mniejszą żarliwością reżyser wyeksponował kobiecą cielesność w – przez lata niedopuszczanym na ekrany – *Diable*. Bohaterka, w rolę której wcieliła się Małgorzata Braunek – ówczesna żona Żuławskiego – pozostaje bowiem jedną z najbardziej ekspresyjnych postaci w tym filmie. Aktorka wystąpiła w filmie pomimo zaawansowanej ciąży, tuż po porodzie kontynuując swoją pracę nad – niezwykle wyczerpującą, o czym sama wspomina w wywiadach – rolą. Obraz ciała ciężarnej kobiety naznaczony został tutaj – wbrew symbolicznemu wizerunkowi dominującemu w kinie narodowo-patriotycznym – znamiennym dla bohaterek Żuławskiego brutalizmem. Reżyser wyparł przy tym „schematyczny i skonwencjonalizowany charakter"[13], jaki mają „przedstawienia relacji matka – dziecko, szczególnie w polskim kontekście kulturowym, gdzie dominujące są wzory wywodzące się z ikonografii chrześcijańskiej, w której Matka Boska z Dzieciątkiem tworzą jedność, i w której nie ma miejsca na akcentowanie podmiotowości czy sprawczości postaci kobiecej"[14]. Do głosu dochodzi tu również etymologiczne źródło samego słowa „matka" – według Andrzeja Bańkowskiego wyraz ten „wyparł podstawowe staropolskie *mać* na fali szerzącego się w Polsce dość wcześnie kultu Najświętszej Maryi Panny, czyli Matki Bożej"[15].

Cały proces antropomorfizacji nieskazitelnego wizerunku kobiety zakładał bowiem wedle reżysera polemikę ze skostniałymi stereotypami. Odzierając kobiecy świat z jego ideałów, twórca poddawał pod dyskusję także kontekst religii chrześcijańskiej z zakorzenioną w niej figurą Matki Polki. Jak podkreślał, świadomie nie pozbawił świata przedstawionego samej symboliki chrześcijańskiej, traktując ją jako immanentny komponent polskiej kultury[16]. Wydarł z niej jednak przynależną jej znaczeniowość, czyniąc religijne symbole takimi samymi jak pozostałe rekwizytami scenograficznymi. Sama zaś religia, na którą powoływały się filmowe Matki Polki, zastąpiona została przez niego mistyką, mającą swoje źródło w cielesnej transgresji. Apatyczna dewocja przekształciła się w spazmatyczną rytualność, epatowanie erotyzmem oraz emancypację na drodze seksualnego spełnienia. Dlatego też Żuławski zdawał się nie unikać

13 Ibidem.

14 E. Korolczuk, *Kobieta jako źródło cierpień* [w:] *Ciało i seksualność w polskim kinie*, red. S. Jagielski, A. Morstin-Popławska, Kraków 2009, s. 157.

15 E. Skorupska-Raczyńska, *Językowa kreacja matki w* Nad Niemnem *Elizy Orzeszkowej,* „Poznańskie Studia Polonistyczne, Seria Językoznawcza" 2012, z. 2, s. 117.

16 Por. P. Kletowski, P. Marecki, op. cit., s. 102.

zestawień aktów seksualnych z wiszącymi na ścianie wizerunkami krzyża, nie bał się ukazać ani faktu, że brzemienna Nadine z *Najważniejsze to kochać* sprzedaje swoje ciało grywając w podrzędnych filmach pornograficznych, ani bezpośredniej sceny spółkowania bohaterki *Opętania* z odrażającym, demonicznym monstrum.

Ponadto we wspomnianym już *Diable* nieskazitelność delikatnej urody jasnowłosej Braunek w błękitnej sukni przyćmiona została przez wykrzywiające jej twarz przerażenie, dopełniane ekstatyczną gwałtownością poruszającego się ciała. Ciężarna kobieta, której ciało zdaje się wymykać kontroli, w jednej ze scen tańczy w paranoicznym upojeniu pośród tłumnego korowodu, nie zważając na dobro mającego się niebawem narodzić dziecka. Następnie oddala się z mężczyzną, wobec którego przejawia sprzeczne uczucia – rozgorączkowany zachwyt przerywany histerycznym lękiem. Z przyjemnością łączy się bowiem fizyczne cierpienie, którego autor także nie przemilczał, ukazując je przy pomocy eliptycznych uproszczeń. Bez cenzury i z równie naturalistycznym zacięciem Żuławski prezentuje bowiem sceny zarówno seksu, jak i porodu, demitologizując przy tym sam akt narodzin. Owa demitologizacja wybrzmiewa silnie w jednej ze scen *Trzeciej części nocy*, w której poród z konieczności odbywa się we wnętrzu zrujnowanego, opuszczonego budynku, zaś opiekę medyczną zastępuje przypadkowy nieznajomy. Żuławski nie szczędzi sugestywnych zbliżeń kamery na zbolałą, spoconą twarz leżącej na brudnej posadzce kobiety. Nie ukrywa także obrazu rodzącego się dziecka, z niemal turpistycznym upodobaniem ukazując wychodzące na świat niemowlę. Tym samym wyciąga poza nawias wszystko to, czego mitotwórcze kino narodowe starało się nie eksponować.

W drodze ku emancypacji

Pod jawnie afirmatywnym wizerunkiem Matki Polki kryje się zatem – zwykle pomijana – namiętna strona kobiecości. Matka Polka zdaje się bowiem nieskalaną, pozbawioną cielesności ideową figurą, która nie jest narażona na pokusy otaczającego ją świata. Taki aseksualny obraz nie mógł utrzymywać się jako jedyny i dlatego poddawany bywał – w opinii społecznej radykalizującym – metamorfozom. Andrzej Żuławski był jednym z tych twórców, którzy przywracali kobiecie przynależne jej ciało i związany z nim bogaty wachlarz przeżyć i emocji, tworząc tym samym sensualne portrety kobiecości. W *Opętaniu* zastąpił apatyczną kobietę w kwiecie wieku młodą, atrakcyjną i pełną ekspresji Francuzką, Anną, której jasne, eksponujące wdzięki ubranie zajęło miejsce ciemnego, niepodkreślającego sylwetki kostiumu przynależnego Matce Polce. Wydobył protagonistkę z cienia, pozwalając jej wymknąć się fiksacji społeczno-politycznych wydarzeń. Uczynił ją raczej katalizatorem kolejnych

sytuacji fabularnych, mającym wpływ tak na działania, jak i na reakcje otaczających ją (zwłaszcza męskich) bohaterów.

W tym oraz w innych dziełach reżyser wyraźnie podważył zakorzeniony silnie w polskiej kulturze mit kobiety-matki-ojczyzny. Dysharmonizował w nim bowiem zastany układ, w ramach którego kobieta sprawować miała nadaną jej z góry funkcję narodowej pocieszycielki. Zrzucając balast społecznej odpowiedzialności, kobieta utraciła w jego wyobrażeniu przymioty, które stanowić miały o jej szlachetności, skromności i nieskalaniu. Po raz kolejny zdeprecjonował również wartość relacji matka – dziecko, w *Opętaniu* portretując kobietę, która opuszcza męża i syna, manifestacyjnie zrzekając się rodzicielskich praw i obowiązków, podczas gdy

> W ramach paradygmatu Matki-Polki kobieta mająca dziecko powinna się skupić wyłącznie na nim, dbać głownie o jego potrzeby i dla niego się poświęcać. Jest przy tym z definicji przede wszystkim matką, a nie kobietą czy kochanką[17].

Mimo to twórca filmu pozwolił Annie oddać głos zbyt długo wygłuszanym emocjom i popędom, które przejawiają się zwłaszcza w szaleństwie i agresji. Reżyser, przywracając pamięć kobiecym instynktom, uczynił z przepełnionej pogardą do męża bohaterki symbol demoralizacji, uwodzicielstwa i dominacji. Przypisując jej rolę kobiety wampa, która powierza swe młode, atrakcyjne ciało nadprzyrodzonej istocie, równocześnie oddał jej pełnię władzy decydowania o swoim własnym losie. Tym samym fabularna demonizacja oraz dosłownie i metaforycznie potraktowane opętanie każą poddać całkowitej desakralizacji ukonstytuowany przez lata archetyp uświęconego matczynego łona. Ten radykalny przejaw emancypacji przyczynia się niechybnie do wulgaryzacji ciała oraz brutalizacji form jego ukazywania. Ciało przestaje być zatem świątynią, wyzwala się spod nadzoru moralności, stając się w zamian siedzibą zła, grzechu i splamienia.

Wizerunek wyzwolonej spod władzy stereotypów kobiety ulega jednak często hiperbolizacji radykalizującej jej obraz jako zbyt śmiałej i obarczonej szaleństwem emancypantki. Kobiety Żuławskiego tworzone są bowiem na modłę kobiety modliszki, której ikonograficzne wyobrażenie podporządkowało sobie sztukę drugiej połowy XIX wieku. Zrywając zatem z rodzimą martyrologią, reżyser przedstawił w swych filmach (kręconych w dużej mierze poza granicami Polski) zachodnioeuropejskie wzorce modernizmu, spajając namiętność i rozkosz z cierpieniem oraz grozą[18]. Napawał kobiece postaci palącą potrzebą posiadania, która nie opiera się także przed tym, co wstrętne. Bohaterka *Opętania* bez cienia odrazy powierza swoje ciało monstrualnej istocie, którą zamiast obrzydzeniem – darzy niepoddającym się racjonalizacji

17 K. Korolczuk, *Kobieta jako…*, op. cit., s. 162.

18 Por. M. Praz, *Zmysły, śmierć i diabeł w literaturze romantycznej*, tłum. K. Żaboklicki, Gdańsk 2010, s. 41.

pragnieniem. Uczuciu temu towarzyszy postępująca niechęć, jaką odczuwać zaczyna w stosunku do swojego dotychczasowego partnera. Koresponduje z tym również eksploatowany w *Szamance* iście freudowski motyw fiksacji oralnej[19], przejawiającej się między innymi w kompulsywnym pochłanianiu przez bohaterkę jedzenia. Wieńczy go finalna scena, w której kobieta pożera mózg swego zamordowanego chwilę wcześniej kochanka.

Żuławski zatem z dużą dozą makabry przywraca ciału jego materialność, włącznie z należną mu fizjologią i biologicznymi uwarunkowaniami. Jak pisze Julia Kristeva:

> mocz, krew, sperma, ekskrementy dają […] pewność podmiotowi, któremu brakuje tego co własne. Wstręt do tych wydzielin płynących z wnętrza staje się nagle jedynym „przedmiotem" pragnienia seksualnego[20].

Maskowana dotąd fizjologia daje zatem o sobie znać, „jak gdyby skóra – ten delikatny zbiornik – nie gwarantowała już integralności »tego co własne«, ale przedziurawiona lub przezroczysta, niewidoczna lub napięta ustępowała przed wyrzuceniem zawartości"[21]. Stąd tak liczne w filmach Żuławskiego sceny epatujące ohydą: eksploatowane w *Szamance* obrazy oddawania moczu i wymiotowania, czy też tryskającej w akcie samookaleczenia krwi, dopełnione wizją wydobywającej się z ust Anny odstręczającą wydzieliną, w scenie jej tytułowego opętania. Jako że „to, co wstrętne, jest pokrewne perwersji"[22] reżyser nie wahał się uposażyć przy tym filmowych bohaterek w niegasnące pragnienie – czy raczej podniecenie, przejawiające się w skrajnie regresywnym dążeniu do osiągnięcia seksualnego spełnienia. Powierzył im ciała demoniczne, które okazują się katalizatorami pierwotnych plemiennych rytuałów. To za ich pomocą manifestuje się wszechobecny atawizm, grzebiący racjonalność, która tak konsekwentnie reprezentowana była dotąd przez filmowe Matki Polki.

Na drodze ku emancypacji potrzebę posiadania dopełnia pragnienie dominacji, które rewiduje model kobiety podporządkowanej. Posłuszeństwo wobec zastanego porządku oraz prorodzinna służalczość ustępuje miejsca potrzebie decydowania oraz zaważania na życiu otaczających bohaterki mężczyzn. Nierzadko jednak staje się to wyrazem ich hańby i moralnego splamienia. W związku z tym bohaterka *Trzeciej części nocy* zostaje obarczona odpowiedzialnością za tragiczny los swego męża, który pod jej naciskiem zdecydował się zarabiać pieniądze jako karmiciel wszy. Dlatego także protagonistka *Opętania*, demonstrując własną autonomię, wybiera zdradę, porzucając męża dla diabolicznej istoty. Decyzje bohaterek, często idących na ustępstwa z nor-

19 Por. S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Warszawa 1984, passim.
20 J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tłum. M. Falski, Kraków 2007, s. 54.
21 Ibidem.
22 Ibidem, s. 20.

malizującą życie społeczne moralnością, zostają odrzucone przez otoczenie, stając się równocześnie źródłem narastającego obłędu postaci kobiecych. Kobiety Żuławskiego to bowiem osoby ekspresyjne i niestabilne. Jak jednak czytamy w *Potędze obrzydzenia*,

> skalanie jest tym, co wypada z „systemu symbolicznego". Jest tym, co wymyka się społecznej racjonalności, logicznemu ładowi, na którym zasadza się społeczeństwo jako całość i które wówczas zaczyna się odróżniać od tymczasowego konglomeratu jednostek[23].

Andrzej Żuławski, którego kino nie próbuje być „azylem dla udręczonej polskiej duszy"[24], zdawał się zatem dyskredytować wieloletnie próby heroizacji wizerunku Matki Polki. Deprecjonował jej uszlachetniony portret, który przeniknął silnie do kinematografii polskiej, mający swoje źródła w utworach literackich doby XIX wieku[25]. Dyskutując z przypisywanymi kobietom wartościami, pozbawiał je heroizmu, nie ukrywając przy tym, iż dla niego samego pojęcie to jest nieprecyzyjne oraz często nadużywane[26]. Reżyser konsekwentnie ukierunkowywał swoje bohaterki na osobiste potrzeby i emocje, przytłumione niecierpiącymi zwłoki sprawami narodu. Wyswobadzał skrępowane kobiece ciało, które „w systemie przedstawieniowym kina narodowego staje się metaforą śmierci i odrodzenia narodu"[27]. Stawiał bohaterki w roli katalizatorów – nie uświęcając, lecz i nie zrzucając z piedestału. Czynił je bowiem posłankami, z ust których słyszane są słowa czytanej apokalipsy (*Trzecia część nocy*), i których ciała noszą znamiona rytualnych stygmatów (*Szamanka*).

23 Ibidem, s. 65.
24 M. Dopartowa, op. cit., s. 17.
25 Por. E. Ostrowska, op. cit., s. 131.
26 Por. P. Kletowski, P. Marecki, op. cit., s. 97.
27 K. Korolczuk, op. cit., s. 149.

Bibliografia

Ciało i seksualność w polskim kinie, red. S. Jagielski, A. Popławska-Morstin, Kraków 2009.

Eberhardt K.,*O polskich filmach,* Warszawa 1982.

Fidelis M., *Kobiety, komunizm i industrializacja w powojennej Polsce*, tłum. M. Jaszczurowska, Warszawa 2015.

Freud S., *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Warszawa 1984.

Kino polskie jako kino transnarodowe, red. S. Jagielski, M. Podsiadło, Kraków 2017.

Kletowski P., Marecki P., *Żuławski. Przewodnik Krytyki Politycznej* [wywiad-rzeka], Warszawa 2008.

Kristeva J., *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tłum. M. Falski, Kraków 2007.

Lubelski T., *Historia kina polskiego. Twórcy, filmy, konteksty*, Katowice 2009.

Kino polskie jako kino narodowe, red. T. Lubelski, M. Stroiński, Kraków 2009.

Menninghaus W., *Wstręt. Teoria i historia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2009.

Michałek B., *Mit kobiety, portret kobiety*, „Kino" 1976, nr 3.

Ostrowska E., *Obraz Matki Polki w kinie polskim – mit czy stereotyp?*, „Kwartalnik Filmowy" 1997, nr 17.

Penn S., *Podziemie kobiet*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2003.

Praz M., *Zmysły, śmierć i diabeł w literaturze romantycznej*, tłum. K. Żaboklicki, Gdańsk 2010.

Gender: konteksty, red. M. Radkiewicz, Kraków 2004.

Skorupska-Raczyńska E., *Językowa kreacja matki w* Nad Niemnem *Elizy Orzeszkowej*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza" 2012, z. 2.

Filmografia

Trzecia część nocy, reż. A. Żuławski, scen. M. Żuławski, A. Żuławski, Polska 1971.

Diabeł, reż. i scen. A. Żuławski, Polska 1972.

Najważniejsze to kochać (L'important c'est d'aimer), reż. A. Żuławski, scen. A. Żuławski, Ch. Frank, Francja, RFN, Włochy 1975.

Opetanie (Possesison), reż. A. Żuławski, scen. A. Żuławski, F. Tuten, Francja, RFN, 1981.

Szamanka, reż. A. Żuławski, scen. M. Gretkowska, Polska, Francja, Szwajcaria 1996.

Summary

Cursed body. About the death of Polish Mother

The article is an analysis of the image of a woman in Andrzej Żuławski's filmography. As a reference point, an image and stereotype of Polish Mother constituted in Polish culture is described. Żuławski boldly discussed this archetype connected with the history of Polish cinema; films such as Possesion, The Shaman, The Devil or The Third Part of the Night, express their creator's radical attitude towards the socio-cultural myths. The author paid a particular attention to the issues related to the carnality and how they manifest themselves in the movies. Because of this, the article is based on a presentation of the opposites – Żuławski's asexual image of Polish Mother and his portraits of women who are very expansive in their sexuality.

Przemysław Koniuszy

Estetyka mordu zbiorowego. O *zabiciu Młodzianków* Giambattisty Mariniego

Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

W ostatnich dekadach jedną z najbardziej zastanawiających książek o baroku jest *Fałda. Leibniz a barok* autorstwa Gilles'a Deleuze'a. Jej lektura uzmysławia, że każdy z poruszonych w niej wątków ma swój bezpośredni rodowód w dwóch problemach filozoficznych, jakie bezustannie nawracały w pismach twórcy koncepcji monady, a mianowicie: jak to możliwe, że jednoznacznie dobry Bóg stworzył zło[1] i „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?"[2]. Kolejna istotna dla poniższej analizy kwestia to uczynienie przez Deleuze'a z barokowego zjawiska architektonicznego metafory wyjaśniającej istotę tej epoki. Otóż – według filozofa – uskuteczniano wówczas „podział na fasadę i to, co za nią, wnętrze i zewnętrze, samodzielność wnętrza i niezależność zewnętrza"[3]. W tej konstatacji rysuje się to, co konstytuuje barok, czyli dychotomiczność i współistnienie przeciwieństw. To, co w budynku najniżej „dźwiga" wszystko to, co powyżej, i pozwala mu – jako całości – trwać w stanie nienaruszonym. Ponadto to, co powyżej, góruje i istnieje dzięki temu, co poniżej. Tym samym żaden plan nie może funkcjonować bez swego przeciwstawienia. Deleuze rekapituluje to w lapidarny sposób: „Niemniej świat posiadający tylko dwa pietra, oddzielone od siebie fałdą, na różne sposoby odbijającą się po dwóch stronach – oto niedościgniony wkład baroku"[4]. Te kontrasty i paradoksy przybliżają nas do tematu, jaki chciałbym tutaj podjąć.

1 Por. G. W. Leibniz, *Teodycea: o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2001, passim.

2 Idem, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie* [w:] idem, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1969, s. 288.

3 G. Deleuze, *Fałda. Leibniz a barok*, tłum. M. Janik, S. Królak, Warszawa 2014, s. 67.

4 Ibidem, s. 69.

W 1632 roku w Neapolu ukazał się utwór *La strage de gl' innocenti* pióra Giambattisty Mariniego, jednego z najwybitniejszych poetów swoich czasów. Niewiele później, na przełomie XVII i XVIII wieku, niezidentyfikowany dotychczas tłumacz przełożył to dzieło na język polski. W związku z tym, że dotychczasowi badacze *O zabiciu Młodzianków* w przeważającej mierze skupili się na błędach i celowych niedopatrzeniach translatora, wynikających ze specyfiki ówczesnych przekładów, będących w istocie parafrazami, chciałbym zastanowić się nad tym, czy istnieje coś tak osobliwego, jak estetyka mordu zbiorowego w literaturze i – w razie pozytywnego rozstrzygnięcia – jak przejawia się ona w konkretnych aspektach dzieła podnoszącego niewyobrażalne okrucieństwo do rangi przedmiotu refleksji artystycznej i moralnej. Co ciekawe i dość poruszające, *O zabiciu Młodzianków* może posłużyć za dowód nie tylko na to, że Marino „wskazał nowe drogi poezji ówczesnej"[5], jak twierdzi Benedetto Croce, lecz przede wszystkim odcisnął tak silne piętno na wykorzystywanej przez siebie formie, że do dziś jawi się jako protoplasta wszystkich nurtów konstytutywnych dla poezji ostatnich pięciu stuleci.

(Anty)estetyzm?

Na początku należy zadać sobie pytanie, dlaczego w przypadku *O zabiciu Młodzianków* nie można mówić o antyestetyzmie, który jest nade wszystko kategorią skoncentrowaną na negacji swego pozytywnego odpowiednika lub zaburzaniu jego obecności. Po pierwsze uzasadnione jest to tym, że dziś wprost łączy się on z antysztuką, w ramach której dzieło, jako wytwór eksperymentu, pozbawione jest swych cech dystynktywnych, my zaś mamy przecież do czynienia z utworem dalekim od kontestacji i dlatego nieodnoszącym się z pogardą do tendencji współczesnych autorowi, lecz twórczo poszerzającym zakres ich oddziaływania[6]. Takie podejście powiązane jest też z etycznym wymiarem dzieła sztuki, mającym tutaj swe szczególne uzasadnienie w biblijnej proweniencji analizowanego dzieła i religijnym charakterze całości, dlatego bez względu na to, że przedmiotem poetyckiej refleksji jest dla Marina mord zbiorowy[7], przejaw najczystszego zła w świecie, nadal można określić jego dzieło jako piękne, ponieważ piękno jest dla niego „blaskiem prawdy", zaś ona sama zgodnym z rzeczywistością „warunkiem piękna"[8]. To zaś skłania do spojrzenia na estetykę twórcy marinizmu jako na część większego projektu epoki baroku, którego ustanawiającymi

5 J. Sokołowska, *Spory o barok. W poszukiwaniu modelu epoki*, Warszawa 1971, s. 256.

6 Por. M. Gołaszewska, *Estetyka i antyestetyka*, Warszawa 1984.

7 Por. J. Black, *The Aesthetics of Murder. A Study in Romantic Literature and Contemporary Culture*, Baltimore–London 1991.

8 A. de Muralt, *Piękno – blask prawdy*, tłum. A. Śpiewak [w:] *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1997, s. 10.

zasadami była „niewytłumaczalność piękna", „subiektywizm estetyczny"[9] i liberalne podejście do nawet skrajnych rozwiązań artystycznych. Wydaje się, że jednym z najbliższych Marinowi myślicieli podejmujących problematykę relacji estetycznych był św. Augustyn, który uważał, że zło jest brakiem dobra, zaś w świecie „nie ma zła i brzydoty jako takich", gdyż są one wytworem przemiany z czegoś, co wcześniej „musiało być dobrem"[10]. Zatem brzydota jest tutaj niczym innym jak wariantem piękna, a nie jego zaprzeczeniem lub przeciwieństwem.

Po drugie świadczą o tym determinanty utworu, spośród których na pierwszy plan w przedstawianiu mordu wysuwa się skupienie na metonimicznym motywie kreacji broni żołnierzy na samoistne organizmy, co pozwala niejako poecie scedować odpowiedzialność za niewyobrażalny rozlew krwi na zupełną abstrakcję i w jeszcze większym stopniu zdehumanizować opisywane wydarzenie. Owa transpozycja jest tu tak zaawansowana, że znajduje swą kulminację w sakralizacji mieczy i żelaza, które pod wpływem krwi pięknieją i stają się czymś niemal boskim. Kolejną z nich jest także obdarzenie Młodzianków świadomością, niemogącą być przecież aż w takim stopniu udziałem niemowląt. Także dzięki zabiegowi sprowadzania wszystkich elementów poetyckiej wizji do epicentrum, czyli w tym wypadku do idei męczeństwa, Marino poszerza swoje dzieło o obrazy matek, czyli tych, które wobec doświadczenia śmierci nadal zmuszone są do życia i kultywowania przeszłości. Utożsamiając piękno macierzyństwa z miłością pełną oddania, autor nie konkretyzuje swojej narracji aż do tego stopnia, że czytelnik nigdy nie jest pewien, czy zabijane w danej chwili niemowlę już się narodziło, czy może nadal jest w łonie matki.

Z jakich jednak względów opisany w dziele literackim mord zbiorowy można w ogóle uznać za estetyczny? Wydaje się, że jest to spowodowane przez tendencję obecną w judeochrześcijańskim kręgu kulturowym, w którym estetyka i etyka tak intensywnie na siebie oddziałują, że w pewnych sferach zaczynają się pokrywać. Wobec tego odbiorcy dzieł sztuki posiadający ów dydaktyczno-etyczny komponent mogą rozpatrywać je dwutorowo. Po pierwsze jako coś, co zostało pięknie[11] napisane przez wzgląd na środki stylistyczne oraz sensualną rolę konceptów, z drugiej zaś strony jako przedstawienie czegoś w rzeczywistości estetycznie brzydkiego i niemoralnego. To zacieranie się granic pomiędzy przeciwstawnymi pojęciami (piękno–brzydota,

9 J. Sokołowska, op. cit., s. 297.

10 *Historia brzydoty*, red. U. Eco, tłum. zbiorowe, Poznań 2014, s. 44.

11 Pisząc o „pięknie" odwołuję się tutaj do opisu trzech dominujących w antyku teorii, które zostały opisane przez Jaroszyńskiego w ten sposób: harmonii („jedność w wielości"), formy („[…] rzeczy, z jakimi «tu» się stykamy choć są piękne, to nie są pięknem, bo wiele w nich brzydoty i nie za każdym razem są piękne") i relacjonizmu (tu zaś piękno to „odpowiedzialność" polegająca na „przystosowaniu, proporcji […] jaka zachodzi między tym, co oglądane, a oglądającym"). P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, Kraków 2002, ss. 21–39. Wszystkie one znajdują odzwierciedlenie w analizowanym dziele.

dobro–zło) popycha do potraktowania *O zabiciu Młodzianków* jako *quasi*-manifestu estetycznego, rzecz jasna prezentującego się tu w ten sposób wyłącznie ze współczesnej perspektywy czytelników łączących postać Marina z nurtem marinizmu. Wobec tego celem moich rozważań będzie namysł nad tym, w jaki sposób włoski artysta kreuje[12] swój poetycki świat, że pojawiające się w nim brzydota i okrucieństwo zaczynają zachwycać[13], a jego odbiorcy, w zderzeniu z tematyką eschatologiczną, zapominają o etycznym wymiarze sztuki i zostają urzeczeni estetyką opierającą się na gwałtowności i konceptyzmie.

Estetyzacja mordu a jego teatralizacja

O zabiciu Młodzianków nie jest utworem napisanym z perspektywy odtwórczego historyka, lecz kreatywnego interpretatora motywu z Ewangelii według św. Mateusza, który zostaje przedstawiony jako wydarzenie kluczowe w historii zbawienia. Symptomatyczne jest to, że poeta nie stara się zwrócić do odbiorcy *ad personam*, choć z wszystkich wersów emanuje przekonanie, iż każdy czytelnik jest ich adresatem, a niekiedy nawet uczestnikiem przedstawianych wydarzeń. Gdy mord zostaje utożsamiony z „trajedyją"[14], Marino niekoniecznie ma na myśli wyłącznie nieszczęście niemożliwe do uzmysłowienia, lecz także odgrywane właśnie przedstawienie sceniczne, *notabene* już przez Arystotelesa[15] charakteryzowane jako konflikt przeciwstawnych sił, walkę zmysłów z moralnością i dzieło skoncentrowane wokół winy tragicznej. Tym samym czytelnicy w akcie lektury byliby na wzór Heroda charakteryzowani przez poetę w taki sposób: „Na śmierć dziatek, na matki mdlejące na poły / sędzia niezbożny patrza, eż siadł w sobie wesoły"[16], obserwatorami przedstawienia teatralnego[17].

12 Piszę tutaj o „kreacji" w duchu stwierdzenia Janusza Pelca, który wskazał, że poeci doby baroku wykazywali się swoją „imaginacją oraz ingenium" w ramach będącego w ich posiadaniu „boskiego daru kreacji świata w swoim dziele" (J. Pelc, *Barok – epoka przeciwieństw*, Kraków 2004, s. 60.)

13 Umberto Eco barokowy zachwyt nad szpetotą uzasadnia, zdefiniowaną już przez Schillera, zasadą „«naturalnej dyspozycji» do okropności", która uwydatnia absurdalność postrzegania jakiejkolwiek epoki jako „cywilizowanej" (*Historia brzydoty*, s. 220).

14 G. Marino, *O zabiciu Młodzianków*, wyd. R. Rusnak, Warszawa 2012, s. 78.

15 Por. Arystoteles, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2006.

16 G. Marino, op. cit., s. 78.

17 Tezę o powiązaniu *O zabiciu Młodzianków* z teatrem sformułował Radosław Rusnak (por. R. Rusnak, *„Homo metaphoricus" jako morderca. Koncept w „Rzezi niewiniątek" Giambattisty Marina i w jej polskim tłumaczeniu*, „Pamiętnik Literacki" 2004, z. 3, s. 82). Zdaniem Mirosławy Hanusiewicz wydarzenia opisywane w dziele poetyckim mającym coś wspólnego z motywem *theatrum mundi* na drodze paradoksu dążą do „afirmacji teatralnego charakteru całej rzeczywistości". Dlatego *O zabiciu Młodzianków* można interpretować także jako coś będącego wypadkową „napięcia między ekstatycznym zachwytem dla piękna zmysłowych zjawisk a zgrozą czy trwogą przed nieznaną rzeczywistością" (M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998, ss. 80–81).

Pomimo otaczania obrazów przedstawianych w utworze niezliczonymi tropami, celowo zakłócającymi percepcję, Marino potrafi stać się także bardzo konkretny. Znamienne jest to szczególnie wtedy, gdy tak operuje pojęciami, aby dokonać daleko idącej metamorfozy ich znaczenia, jakby uważał, że dotychczas wypracowane kategorie językowe i estetyczne nie miały zastosowania w ukazaniu takiej skali okrucieństwa. Tak manipuluje semantyką, że poszczególne znaczenia stają się fluktuacyjne i coraz mniej jednoznaczne, czym wykazuje absurdalność obecnych u współczesnych mu pisarzy pragnień dychotomicznej wizji świata i niepodważalnych rozróżnień, a więc niepozostawiających miejsca na wątpliwości czytelnika i niedopuszczających do konkretyzacji dzieła literackiego. Wobec tego nie moralność, a jej pogwałcenie, jest w jego perspektywie czynnikiem, który ma organizować poetycki świat, ustanawiać rządzące nim prawa i „wzbogacać" go o brzydotę. Na miejsce praw etyki wprowadza atawizm i ludzki instynkt, zupełnie autonomiczny wobec dotychczasowego dorobku kulturowego. Sprawia to, że przedstawiani żołnierze czerpią radość z eskalacji szpetoty, ani razu nie konfrontują dokonywanych czynów ze swoim systemem wartości i nie odstępują od podjętej za nich decyzji.

Opisane prawidłowości pozwalają artyście na wysnucie konkluzji, że śmierć do złudzenia przypomina sytuację człowieka tracącego wewnętrzną rację istnienia, rozumianą tu jako poczucie bycia kimś potrzebnym i z natury dobrym, czyli kreującym piękno, z czego właśnie miałby wynikać pierwiastek brzydoty w świecie przedstawianym na kartach *O zabiciu Młodzianków*. Jest to jednak wniosek uzyskany na drodze estetycznej analizy, gdyż w ramach konwencjonalnej lektury Marino wciąż gra z czytelnikiem, kreując każdą wielopoziomową metaforę na zastawioną na niego pułapkę, co objawia się dominacją jukstapozycji, gradacją okrucieństwa i wynikającej z niego szpetoty. Każde kolejne stadium mordu jest coraz brutalniejsze, jakby skłonny do eksperymentów estetycznych poeta wciąż udowadniał, że dla jego ekspresji nie ma granic. Zważywszy na antymimetyczny styl twórczości Marina, można dopatrzyć się w takim działaniu zalążka nowej teorii sztuki – teorii ekspresji, której celem była korekta naśladownictwa, a nawet zupełne odrzucenie go w zamian za indywidualny styl, odróżniający dane dzieło od tych „zjawisk, które jedynie pretendowały do miana sztuki"[18]. Dlatego najpierw podmiot wprowadza tylko cios mieczem i przecięcie ciała, aby już za moment zmusić czytelnika do obcowania z niewyobrażalnie brutalnym opisem znęcania się. Choć czytelnik cały czas jest świadomy skali owego ludobójstwa, to przeważnie pozostaje ona w domyśle, jakby to na niego spadał obowiązek podsumowania linearnej narracji, złączenia autonomicznie przedstawianych scen w całość i zwieńczenia ich wykreowanym w wyobraźni obrazem monumentalnego mordu. Umberto Eco

18 G. Dickie, *Czym jest sztuka? Analiza instytucjonalna*, tłum. M. Gołaszewska [w:] *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1985, ss. 27–28.

przyczyn powstrzymywania się przez artystów porenesansowych od zupełnego zbrutalizowania swoich dzieł dopatruje w występującej ówcześnie „tendencji do zbytniego »upiększania« trudów żywota", a nawet „apologii człowieczeństwa"[19]. Wielu współczesnych Marinowi artystów było świadomych, że „ekspresyjność częściej chadza w parze z brzydotą"[20] – przecież mianem estetycznie pięknych można obdarzyć tylko te przedmioty refleksji artystycznej, które są zdolne do „wyrażania" i „swą niezwykłością, swym odchyleniem od normy" pobudzają wyobraźnię odbiorców[21].

Z bezpośrednim porzuceniem dominującej synekdochy i przyjęciem panoramicznego spojrzenia mamy do czynienia tylko w trzech miejscach w tekście, kiedy to Marino, wobec całej swej ekstrawagancji, nadal dokonuje autocenzury, aby nie przesadzić i nie sprowokować wpisania jego utworu do indeksu ksiąg zakazanych[22]. W takim podejściu można dopatrzyć się także popularnej wśród wielu pisarzy tendencji estetycznej, którą w najwymowniejszy sposób opisał Hegel w swoich *Wykładach o estetyce*:

> […] ogólność, która ma stać się przedmiotem przedstawienia oraz indywidua, w których charakterze, losach i działaniach ogólność ta ma się przejawić jako zjawisko poetyckie, nie mogą ani być od siebie niezależne, ani w ten sposób do siebie odniesione, by indywiduom przypadła tylko służebna rola w stosunku do abstrakcyjnych ogólności, lecz obie strony muszą być w żywy sposób ze sobą splecione[23].

Dlatego mowa tu tylko o „ciał gromadach / dzieci zabitych"[24], „pozostałych z nasycenia łupów"[25], „kupach trupów" i „pagórkach krwawych"[26]. Jest to przykład na marinistyczne upodobanie do takiego kształtowania formy, aby była ona „trwała" i zupełnie „adekwatna do zawartości treściowej"[27], gdyż celem przyświecającym powstaniu *O zabiciu Młodzianków* nie była chęć oddania totalności doświadczenia wynikającego z eskalacji mordu, lecz uświadomienie współczesnym autorowi czytelnikom, że każdy

19 *Historia brzydoty*, s. 56.

20 M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki i nauki o sztuce 1931–1949*, Kraków 1968, s. 273.

21 Por. ibidem, s. 283.

22 Zob. R. Rusnak, *„Homo metaphoricus" jako…*, ss. 74–75. To ograniczenie można wyjaśnić także dominantą epoki: „Twórcy baroku lubowali się w tworzeniu wariacji na temat, jeden temat lub grupę tematów bliskich sobie i stanowiących swoistą jedność" i ówczesnym rozwojem „kompozycji wariacyjnej". J. Pelc, op. cit., ss. 97–98. Dorota Gostyńska zaś taki zabieg postrzega jako kolejny koncept, którego „Istotą […] jest […] nie związek tego, co uniwersalne i tego, co jednostkowe, lecz eksplikacja tego, co jednostkowe (łagodny lew) przy pomocy jednostkowego (lew Cezarowy) przybierającego pozór ogólności" (D. Gostyńska, *Retoryka iluzji. Koncept w poezji barokowej*, Warszawa 1991, s. 47).

23 G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 3, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1967, ss. 298–299.

24 G. Marino, op. cit., s. 94.

25 Ibidem.

26 Ibidem, s. 97.

27 M. Miller, *Ogród jako dzieło sztuki* [w:] *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1997, s. 118.

z nich już od pierwszych chwil obecności w świecie jest potencjalnie zbawiony, czyli otwarty na metafizykę. Taka konstatacja prowokuje do analizy *O zabiciu Młodzianków* w kontekście poglądów Herberta Marcuse'a, dla którego tworzenie sztuki było uporządkowywaniem treści (tożsamej z materią) i zaprzeczeniem harmonijnej struktury świata:

> Forma jest negacją, opanowaniem chaosu, gwałtu, cierpienia, nawet wówczas, gdy ukazuje chaos, gwałt i cierpienia. Ów triumf sztuki osiąga się poprzez poddanie treści estetycznemu ładowi, którego wymogi mają autonomiczny charakter[28].

Owo uporządkowanie i skondensowanie mordu łączy się z problematyką estetyki empirycznej, która ma w zwyczaju mówić o dziele jako powstałym w duchu jednej nadrzędnej idei i „odnoszącym się do tego, co ogólne", przez co może „tworzyć […] dzieło pojedyncze", stąd w przypadku Marina nie możemy mówić o znanej z antyku katastazie, gdyż obserwowane w analizowanym utworze spiętrzenie jest wyłącznie punktem wyjścia do konstruowania utworu w oparciu o sekwencyjne wprowadzanie kolejnych scen, a nie kierowanie całej opowieści w stronę katastrofy mającej określić wszystko to, co do niej doprowadziło[29]. Najbardziej przekonująca jest tutaj teza Jadwigi Sokołowskiej, która o dezintegrację obrazu poetyckiego Marina obwinia prymat „wizualno-dotykowej tendencji w przedstawianiu świata", dzięki czemu zmysł dotyku stawał się substytutem wzroku[30] i wskutek tego poetycka wizja była bardziej przystępna dla odbiorcy.

W analizowanym utworze można znaleźć wiele przesłanek świadczących za tym, że włoskiemu poecie nieobce były klasyczne teorie piękna, szczególnie te wypracowane przez pitagorejczyków, którzy twierdzili, iż „piękno jest obiektywną własnością rzeczy i polega na harmonii części, na właściwej tych części proporcji"[31]. W ramach tego najpełniej jednak estetyka właściwa Marinowi wpisuje się w podejście do piękna właściwego Arystotelesowi, od którego włoski poeta być może zapośredniczył percypowanie piękna, jako wartości „polegającej na *proporcji* (*symmetria*) i *porządku* (*taxis*)"[32], które razem muszą podlegać „ograniczeniu"[33], co w *O zabiciu Młodzianków* znalazło odzwierciedlenie w skoncentrowaniu na jednostkowości oraz takiej kreacji poetyckiej wizji, aby w jak największym stopniu była zuniwersalizowana.

---

28 H. Marcuse, *Nowa zmysłowość*, tłum. M. Kuniński [w:] *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1986, s. 267.

29 Por. A. Mercier, *Znaczenie złamania symetrii w sztuce*, tłum. A. Śpiewak [w:] *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1994, s. 10.

30 Por. J. Sokołowska, op. cit., s. 271.

31 W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, Warszawa 1972, s. 91.

32 Ibidem, s. 275.

33 Ibidem, s. 281.

Za wyjaśnienie tych celowych pominięć może posłużyć teza Radosława Rusnaka[34], który jako jeden z kluczowych postulatów estetycznych Marina rozpoznaje dążenie do pozbawienia odbiorców możliwości przyjęcia postawy obcości względem tekstu, gdyż obcowanie czytelnika z bezkształtnymi masami ciał mogłoby zostać uznane za odstręczające i wówczas dzieło zostałoby pozbawione przekazu etycznego i dydaktycznego. Autorowi zależało bowiem na scharakteryzowaniu Młodzianków jako „posłańców Chrystusowych"[35] i wykreowaniu ich męczeństwa na prefigurację śmierci Jezusa na krzyżu, czym wprost odpowiadał na potrzeby lekturowe współczesnych sobie ludzi, którzy poszukiwali fabularnych rozwinięć biblijnych opowieści. Dlatego Marino tak dużą wagę przywiązywał do przeniesienia Młodzianków z aksjologicznie najniższego poziomu istot nieważnych, niemających na nic wpływu dzieci, na ten najwyższy, w którym niezawiniona śmierć jest częścią boskiego planu i jednym ze sposobów na dostąpienie zbawienia. Kontynuując wywód inspirowany *Wykładami o estetyce* Hegla, można dojść do wniosku, że męczeństwo – rozumiane przez Marina jako „zniesienie swojej skończoności" lub pozbawienie się podmiotowości relewantnej tylko z indywidualnego punktu widzenia – sprawia, że osoby oddające życie za wiarę „same stają się odbiciem procesu boskiego i czynią się czymś, w czym wiekuiste dzieje Boga uzyskują nowe istnienie"[36]. Taki zabieg poszerza analizowane dzieło o kolejne znaczenia i w przypadku wielu jego części uwrażliwia na ich symbolikę. Warto nadmienić, że Schelling przyczyn dążeń do przeniesienia środka ciężkości z perspektywy jednostki na unifikującą wymowę całości widział w tym, że „Formy szczególne jako takie nie mają istotności, są czystymi formami, które w absolucie nie mogą być inaczej jak tylko pozostając szczególnymi, przejąwszy w siebie ponownie całą jego istotę"[37].

Sensualizm a żywiołowość

Bez wątpienia dla estetyki Marina najistotniejszy jest zmysł wzroku, który dopiero po połączeniu z organizującym przestrzeń intelektem przemienia podmiot *O zabiciu Młodzianków* w „ożywiony dom", swego rodzaju kopię „wszechświata", co dopiero pozwala mu na dostąpienie „poznania różnorodności zjawisk"[38], składających się na mord zbiorowy. Jadwiga Sokołowska dopatruje się w tego rodzaju zabiegach kolejnego przejawu arystotelizmu włoskiego poety, gdyż to właśnie Stagiryta oddzielił „makrokosmos (wszechświata)" od „mikrokosmosu (człowieka)" i oparł je na intrygującym planie „współzależności", co w oparciu o nasze ustalenia mogłoby uzasadnić

34 Por. R. Rusnak, *Wprowadzenie do lektury* [w:] G. Marino, op. cit., s. 15.
35 G. Marino, op. cit., s. 23.
36 G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1966, s. 191.
37 F. W. J. Schelling, *Filozofia sztuki*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983, s. 51.
38 J. Sokołowska, op. cit., s. 270.

mówienie przez włoskiego pisarza o wszechświecie jako o czymś, co przypomina teatr i „zostało stworzone na wzór człowieka”[39]. Kontynuację takiego myślenia odnajdziemy w rozpoznaniach Mirosławy Hanusiewicz, za pośrednictwem których możemy dojść do wniosku, że intensywnie eksplorowany w baroku motyw integracji wszystkich żywiołów w połączeniu z antropocentryzmem analizowanego utworu jest częścią o wiele bardziej skomplikowanego konceptu kreacji świata, w którym człowiek jest „pomniejszoną reprodukcją wszechświata”[40] i „analogonem kosmosu”[41]. Dla Marina ludzie jak soczewki skupiają w sobie wszystkie tendencje obecne w świecie[42], także te właściwe ponadzmysłowości, i na ich podstawie budują swoje postrzeganie estetyki jako naśladownictwa tego, co pokrewne najczystszej idei piękna powołanej do istnienia przez Demiurga, którego istotę miano odkryć dopiero w trakcie ciągle powtarzanego aktu interpretacji poetyckiego uniwersum.

Te nawzajem uzupełniające się nurty, znajdują swą kulminację w stosowanych przez Marina technikach: światłocieniu, operowaniu symbolicznymi barwami oraz „błysku świateł i grze cieni”[43]. W *O zabiciu Młodzianków* łączą się one z postulatem prześcignięcia poezją malarstwa w sferze ekspresywności, co poeta czyni za pomocą konceptu wpisującego utwór w dualistyczną strukturę, w ramach której równolegle toczy się właściwa akcja oraz dokonuje się zabiegów doprowadzających do wzbogacenia słów o ich obrazowy wymiar. Dzięki hypotypozie cienie o różnej intensywności kreowane są tutaj na żywe organizmy, które zasłaniając to, co w ramach konwencji jest niemożliwe do wyrażenia, w istocie przekazują czytelnikowi sugestię, że właśnie przedstawiany jest jakiś wytwór zła, który nie zasługuje na uwiecznienie w poezji. Opozycyjnie do ciemności rzutującej na zmysłowość opisu sytuuje się światłość, w przypadku której Marino precyzyjnie odnosi się do tradycji biblijnej, ponieważ prezentuje ją jako spojrzenie Boga („światłości wiekuistej”) i niekiedy nawet wypadkową emanowania z niego dobroci na świat za pomocą promieni, które uwydatniają w poetyckim świecie Marina piękno tego, co transcendentne. W taki sposób poeta buduje oś kompozycyjną dla swojej opowieści, w której znów kluczową rolę odgrywa iluzja i celowe wzbudzanie niepewności u odbiorcy, gdyż artysta wciąż zdaje się aluzyjnie odnosić do tez zawartych w Biblii, jak te: „Sam […] szatan podaje się za anioła światłości” [2 Kor 11, 14][44], „Już słońca mieć nie będziesz w dzień jako światła, ani jasność księżyca nie zaświeci tobie, lecz Pan będzie ci wieczną światłością

39 Ibidem, ss. 284–285.

40 M. Hanusiewicz, op. cit., s. 87.

41 Ibidem, s. 91.

42 Por. ibidem, ss. 87–101.

43 J. Pelc, op. cit., s. 162.

44 Cytaty z Pisma Świętego podaję za Biblią Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1983.

i Bóg twój – twoją ozdobą" [Iz 60, 19]. Ten kontekst prowadzi do jeszcze większej dysjunkcji. Światło i ciemność mogą być uznane z jednej strony za czynniki naturalnie dostępne w świecie i akcentujące wegetatywność, a z drugiej – za symboliczne uwydatnienie wpływu sił nadprzyrodzonych na rzeczywistość. Potwierdzeniem tego jest zwracanie uwagi przez poetę na kolory i „jakości wizualne" jako czynniki stanowiące „względnie samodzielny instrument kreowania «zmysłowości»"[45], co ilustruje już jedna z początkowych oktaw:

> Kiedy swój rozum w nowe chytrości podnosi,
> cień zaćmionego serca na twarzy wyraża.
> W twarzy cień smutny, burząc z rozpaczy, komosi,
> wiecznego utrapienia kształt w wzór wyobraża.
> Jako słońce swym znakiem oświecenie głosi,
> tak onego mierzchny sęp zmrokiem swym poraża,
> którym wnętrzność zraniona w krzyk słyszeć się dała:
> «Biada mnie, hej, mnie biada!» – odgłosy wydała[46].

Woda jako nośnik estetyki

Kluczowym motywem pozwalającym autorowi na przedstawienie świata jako organizmu, który zatracił stan homeostazy i tym samym sprowadzony został do przyjmowania na siebie wszystkich wypływających z mordu konsekwencji są motywy akwatyczne i wynikająca z nich metaforyka[47]. Bezpośrednio odnosząc się do tradycji chrześcijańskiej, w której woda postrzegana jest jako symbol oczyszczenia, które otwiera człowiekowi drogę do osiągnięcia zbawienia już bez ciężaru grzechów przeszłych pokoleń, Marino łączy ze sobą w różnych proporcjach łzy, krew, mleko i wodę, dzięki czemu kulminuje w swoim dziele wieloznaczności.

W księgach I i II, stanowiących preludium do właściwej akcji utworu, krew metaforycznie opisywana jest jako czynnik organizujący postrzeganie świata i rzutujący na jego przyszłe dominanty, gdyż szatan jest tu przedstawiany jako istota o „krwią zalanych oczach"[48]. To właśnie one, gdy spostrzegły prazasadę emanacji piękna, stały się winne eskalacji przemocy. Owym praźródłem jest oczywiście woda („dyjamentowe, w wzór krzysztalne lody"[49]), która pod postacią kropli powołuje do istnienia to, co

45 M. Hanusiewicz, op. cit., s. 151.

46 G. Marino, op. cit., s. 28.

47 Na istotność tego zwracał uwagę Radosław Rusnak, który pisał, że „lejąca się obficie krew" dzięki intensywnym odniesieniom do metaforyki tego rodzaju prowadzi do tego, iż „rzeź urasta do żywiołu sprowadzającego rzeczywistość do jej form najbardziej pierwotnych, nabiera potężnej mocy unicestwiającej" (R. Rusnak, *„Homo metaphoricus" jako…*, ss. 87–88).

48 G. Marino, op. cit., s. 24.

49 Ibidem, s. 26.

zachwycające i sprawiające zmysłową przyjemność. Piękno jest więc tutaj czymś, co można swobodnie przenosić z jednego elementu rzeczywistości na inny za pomocą jakiegoś pośredniczącego narzędzia (np. wodnego źródła lub kreatywnego twórcy)[50]. Dla Marina ta transpozycja jest spotęgowaniem przedustawnego piękna istnienia, które zawsze musi zostać skażone pierwiastkiem brzydoty dla zachowania osobliwej równowagi we wszechświecie, dlatego „niskie przyczyny" diabła wprowadzają tu „jad" i cały świat staje się iluzorycznie szpetny: „Zioła są zaraźliwe, wody w otrut mutne, / wzdychania są powietrzem, źrzódła w żółć wyryte"[51].

Później jednak, w księdze III, krew celowo jest animizowana, kreuje się ją na *modus operandi* świata, czym Marino znów nawiązuje do tradycji przedstawień sił nadnaturalnych w duchu chrześcijaństwa. Łzy matek łączą się z krwią dzieci, ta następnie z pitym przez nie mlekiem, aż wreszcie wszystko trafia do wody, a za jej pośrednictwem cały świat zostaje opanowany przez brzydotę. Jest to zabieg mający na celu nie tyle zuniwersalizowanie przekazu dzieła, ile przede wszystkim wzbogacenie estetycznych konceptów o sensualizm i synestezję. Rozbudowując swój poetycki świat o elementy charakteryzujące się płynnością, artysta równocześnie poszerza go o sieć zależności, którą konstruuje w oparciu o liczne kontaminacje w różnych proporcjach: krew obrazuje odchodzące życie, zmieszana z mlekiem daje wyraz efemeryczności piękna, połączona ze łzami dąży do ukazania emanacji cierpienia w świecie, wreszcie zaś wszystkie te składniki wraz z wodą, czyli formą dla nich najbardziej pierwotną i za sprawą swej tendencji do rozcieńczania akcentującą wagę przewagi natury nad ludzką podmiotowością, są metaforą niepowtarzalności i echem zasady *panta rhei*.

Naturalizm – realizm – metafizyka. Destrukcja czy kreacja?

Założenia estetyki przedstawienia mordu zbiorowego w *O zabiciu Młodzianków* nie dopuszczają do tego, aby cała uwaga odbiorcy skoncentrowana była na dość powierzchownym opisaniu samego aktu destrukcji, bowiem zawsze, gdy autor mówi o zniszczeniu, ma też na myśli kreację, pozostającą w domyśle dzięki kontekstowi kulturowemu. Celem Marina jest to, aby odbiorca, gdy już doświadczy obcowania z sugestywnymi obrazami mordu, na zasadzie reminiscencji powrócił do wcześniejszych opisów, które po tym złączą się w całość i okażą się immanentną częścią motywów dominujących w całości. Z tej perspektywy ofiara Młodzianków jawi się nie tylko jako męczeństwo, dzięki któremu Kościół przetrwał wiele zawirowań, jak pisze poeta: „Kamyczki małe, mocne na was szczęście spada – / tak wiara święta nowy

50 „Całą rzeczywistość uważa Marino za jedno wielkie, nieustanne krążenie (*grande ruota*)" (J. Sokołowska, op. cit., s. 285).

51 G. Marino, op. cit., s. 33.

fundament zakłada”[52], lecz także jako materiał na niezwykle twórczy koncept poetycki, swego rodzaju estetyczny eksperyment, mający dociec, jakie są granice ekspresji i czym jest literatura. Estetyzm tego zabiegu polega na wielokrotnym przenoszeniu nacisku z przedstawiania wydarzeń na refleksje na temat tego, jak utwór powinien być zbudowany, aby zdołał zawrzeć w sobie zarówno ogrom brzydoty, jak i złożoność wynikającego z niej przekazu moralnego.

Po przeanalizowaniu przejawów estetyki Marina widać, że ten poeta nie dokonał żadnego przewrotu w materii „piękna przejawiającego się w postaci wielorakiej”[53], lecz, sprzeciwiając się naturalizmowi, doprowadził otaczającą go rzeczywistość i tkwiące w niej toposy do ekstremum, aby wykazać brak przystosowania świata i jego wytworów do odwzorowywania jakości metafizycznych. Jego ewentualne nowatorstwo przejawiałoby się zatem w sferze poezji konceptualnej, dopuszczającej do porzucenia postulatu odwzorowywania realności na rzecz koncentracji na konotacjach poszczególnych efektów. Fundamentem estetyki Marina jest kategoria konceptu, która w jego przypadku polegałaby na wprowadzaniu do dzieł sztuki oryginalnych rozwiązań estetycznych i nietypowych powiązań semantycznych, bez zwracania uwagi na ich logiczność, w celu wywołania u odbiorcy zadziwienia i poruszenia go. W świetle tego wszystkie opisane powyżej motywy, zabiegi i realizacje byłyby właśnie wariantami konceptów, które znawca poezji Marina, Benedetto Croce, zdefiniował jako „formę literacką, pojmowaną już nie jako ornament, lecz wehikuł myślenia”[54]. Spojrzenie z takiej perspektywy na *O zabiciu Młodzianków* pozwala wysnuć wniosek, że całe to dzieło oparte jest na sylogizmie, co nie tylko kolejny raz potwierdzałoby arystotelizm i konceptyzm włoskiego poety, lecz nade wszystko wyjaśniałoby naturę ideowej nadbudowy utworu, który jawiłby się wtedy jako umiejscowione na płaszczyźnie dzieła literackiego rozumowanie oparte na dwóch pokrewnych sobie i nawzajem uzupełniających się czynnikach (piękno–brzydota), będących częścią zdobywania i przekazywania wiedzy na temat natury świata[55].

Dykcja poetycka Giambattisty Marina, opisana na przykładzie *O zabiciu Młodzianków* i tylko na pozór oparta na kontrastach, kolejny raz skłania do zastanowienia się nad tym, do czego punktem wyjścia dla włoskiego poety było mówienie o brzydocie. Łudząco podobnym podejściem do takich zagadnień charakteryzował się Theodor W. Adorno, dla którego szkaradność, czyli to, co „powszechnie

52 Ibidem, s. 127.

53 J. Pelc, op. cit., s. 5.

54 D. Gostyńska, op. cit., s. 9.

55 Konceptualizm z sylogizmem połączyła Dorota Gostyńska, która drugi czynnik rozumie jako „podstawowy i uniwersalny wzorzec struktury myślowej, pozwalający na osiągnięcie wiedzy – dotarcie do pewnych przekonań, jak też na przekazywanie wiedzy (nauczanie) – wytwarzanie przekonań u innych” (ibidem, s. 29).

nieakceptowane", nie była autonomiczną kategorią, lecz „kluczem do piękna", który wraz z nim jest częścią „wzajemnej dialektyki"[56]. Główną ideą tkwiącą w takim rozumowaniu jest więc to, że brzydota jest całkowicie sztucznie wykreowanym przez człowieka pojęciem, które nie znajduje żadnego odzwierciedlenia w rzeczywistości rządzonej przez nieznające żadnych opozycji prawa przyrody. Celem tego dzieła było zatem zbadanie w jaki sposób piękno, naturalnie zakorzenione w rzeczywistości, zareaguje na zainicjowany przez siły wrogie człowiekowi triumf brzydoty i zupełne pozbawienie świata estetycznej równowagi, co było jedynie pretekstem do zarysowania prawdy o bezwzględnej supremacji piękna w świecie – dla Marina nie ma bowiem nic bardziej godnego podziwu niż oddanie swego życia w imię niepojmowalnej umysłem idei. Z tego względu estetyka *O zabiciu Młodzianków* uzmysławia, że piękno wynika z odpowiedniego układu elementów, a nie przedstawiania tylko tego, co idealne, harmonijne i moralne. Reprezentacja w barokowym poemacie skrajnego przejawu zła staje się tym samym dowodem na to, że w literaturze tej epoki nadrzędne znaczenie ma cel, jaki przyświeca twórcy i kontekst, który towarzyszy jego inspiracji – w tym wypadku motywowi ewangelicznemu.

56 R. Czekaj, *Krytyczna teoria sztuki Theodora W. Adorna*, ss. 99–100. Por. T. W. Adorno, *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.

Bibliografia

Literatura podmiotu

Marino G., *O zabiciu Młodzianków*, wyd. R. Rusnak, Warszawa 2012.

Literatura przedmiotu

Deleuze G., *Fałda. Leibniz a barok*, tłum. M. Janik, S. Królak, Warszawa 2014.

Gołaszewska M., *Estetyka i antyestetyka*, Warszawa 1984.

Gostyńska D., *Retoryka iluzji. Koncept w poezji barokowej*, Warszawa 1991.

Hanusiewicz M., *Dzieło Marina w kulturze polsko-ruskiego pogranicza. Z zagadnień języka artystycznego poematu „O zabiciu Młodzianków"* [w:] *Traduzione e rielaborazione nelle letterature di Polonia Ucraina e Russia XVI-XVIII secolo*, a cura di G. Brogi Bercoff, M. Di Salvo, L. Marinelli, red. M. Piacentini, Alessandria 1999.

Hanusiewicz M., *Uroda zła. Nad poematem „O zabiciu Młodzianków"* [w:] *Wobec romantyzmu. Studia i szkice ofiarowane profesor Danucie Zamęcińskiej-Paluchowskiej*, red. M. Łukaszuk, M. Maciejewski, Lublin 2006.

Hanusiewicz M., *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998.

Historia brzydoty, red. U. Eco, tłum. zbiorowe, Poznań 2014.

Jaroszyński P., *Spór o piękno*, Kraków 2002.

Lewański J., *Giambattista Marino – wielki zapomniany*, „Zeszyty Wrocławskie" 1947, nr 4.

Lewański J., *Polskie przekłady Jana Baptysty Marina*, Wrocław 1974.

Pelc J., *Barok – epoka przeciwieństw*, Kraków 2004.

Rusnak R., *„Ale co może litość przeciw zajadłości?" „Rzeź niewiniątek" Giambattisty Marina w anonimowym polskim tłumaczeniu*, „Prace Literackie" 2003, nr 42.

Rusnak R., *„Homo metaphoricus" jako morderca. Koncept w „Rzezi niewiniątek" Giambattisty Marina i w jej polskim tłumaczeniu*, „Pamiętnik Literacki" 2004, z. 3.

Sokołowska J., *Spory o barok. W poszukiwaniu modelu epoki*, Warszawa 1971.

Tatarkiewicz W., *Droga przez estetykę*, Warszawa 1972.

Summary

The aesthetics of collective murder. *The Massacre of the Innocents* Giambattista Marini

The main subject of the article is an analysis of a Polish paraphrase of the work of the Baroque poet Giambattista Marino, The Massacre of the Innocents. The author considers whether aesthetics of collective murder is possible. This elaborate and beautiful text deals with one of the greatest atrocities described in the Bible, the Slaughter of the Innocents. The three emerging oppositions (aesthetics-ethics, good-evil, beauty-ugliness) lead to a conclusion that in the text there is a blurring of the boundaries between what is antagonistic at least for several reasons. Analyzing the most suggestive parts of The Massacre of the Innocents author concludes that the ugliness and cruelty is only the starting point for Marino to talk about the beauty and mercy of God.

Marta Błaszkowska

Zapętlony czas Apokalipsy spełnionej. O czasach gramatycznych w poezji Krzysztofa Kamila Baczyńskiego i Tadeusza Gajcego[1]

Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

Pytania o to, czy czas umożliwia autointegrację psyche, czy raczej w niej przeszkadza, i czy stanowi punkt oparcia, czy też przeciwnie, są dla refleksji nad traumą szczególnie istotne. Agata Bielik-Robson – przywołując myśl Martina Heideggera i Sigmunda Freuda – podkreśla, że czas „przeciwstawia się roszczeniom Ja do jedności i tożsamości; jako to, co najbardziej zewnętrzne i obce […] wydaje psyche żywiołowi rozproszenia, podważając jej pragnienie ciągłości"[2], a więc wywołuje w jednostce pęknięcie, prowadząc do jej nieuchronnego rozbicia. Wiąże się więc on wyraźnie z traumą, a moment wkroczenia czasowości w życie podmiotu jest swoistym wydarzeniem traumatycznym[3]. Na tym jednak nie kończą się związki między tymi dwiema kategoriami. Traumatyczne wydarzenie odbija się bowiem w doświadczeniu, którego elementem jest między innymi specyficzne podejście właśnie do czasu. Już badacze nerwicy frontowej zauważyli, że dotknięci nią chorzy mają tendencję do zachowywania się tak, jakby sytuacja traumatyczna nie minęła; podobne refleksje przewijają się w interdyscyplinarnych badaniach nad traumą[4]. Wydarzenie traumatyczne „zawsze

1 Artykuł powstał na podstawie rozdziału pracy magisterskiej *Doświadczenie traumatyczne w twórczości Krzysztofa Kamila Baczyńskiego i Tadeusza Gajcego*, napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Anny Łebkowskiej i obronionej w lipcu 2013 r. na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

2 A. Bielik-Robson, *Słowo i trauma. Czas, narracja, tożsamość*, „Teksty Drugie" 2004, nr 5, s. 24.

3 W niniejszym tekście przyjęto, między innymi za Dominickiem LaCaprą, rozróżnienie na wydarzenie traumatyczne (możliwe do precyzyjnego umieszczenia w czasie – jest to moment zaistnienia urazu w psychice) oraz doświadczenie traumatyczne (czyli późniejszą reakcję podmiotu na wybicie z bezpiecznego i ujętego w usystematyzowane ramy świata) – por. D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, tłum. K. Bojarska, Kraków 2009, s. 154.

4 Por. np. J. Tabaszewska, *Trauma – kategoria estetyczna?* [w:] *Trauma, pamięć, wyobraźnia*, red. J. Wróbel, Z. Podniesińska, Kraków 2011, s. 16.

wydarza się »za wcześnie«"[5], przecina więc nieubłaganie pewien (hipotetyczny przynajmniej) stan szczęśliwości. Z kolei zrozumienie tego zdarzenia, przepracowanie go i włączenie w aparat symboliczny „zawsze przychodzi »za późno«"[6]. Nie jest możliwe zapomnienie go i rozważanie przyszłości, znajdującej zdrowe fundamenty w teraźniejszości, można co najwyżej projektować odległy moment po zrozumieniu – o ile takowy w ogóle może w wyobraźni podmiotu zaistnieć.

Spuścizna literacka Krzysztofa Kamila Baczyńskiego i Tadeusza Gajcego, nazywanych poetami „Apokalipsy spełnionej"[7], może być z powodzeniem interpretowana jako obraz doświadczenia traumy zmultiplikowanej[8], wywoływanej przez szereg zdarzeń następujących po sobie z taką częstotliwością, że niemożliwe było ich przepracowanie. W związku z tym szczególnie interesujące może być przyjrzenie się temu pisarstwu pod kątem właśnie kategorii czasu. Co istotne, obaj omawiani autorzy tworzyli w przeważającej mierze lirykę[9], a więc rodzaj literacki zanurzony w żywiole pewnego rodzaju bezczasowości[10]. Analiza zastosowanych czasów gramatycznych pomaga jednak zauważyć, że teksty liryczne obu autorów w szczególny sposób prezentują doświadczenie traumatyczne podmiotów. W liryce bowiem – w przeciwieństwie do tekstów epickich Gajcego i Baczyńskiego, w których, klasycznie, dominuje czas przeszły – trzy gramatyczne czasy występują naprzemiennie, a czasem równolegle, przeplatając się i niosąc różnorakie znaczenia.

„Teraz jest zawsze"[11] – czas teraźniejszy

Szczególną rolę czasu teraźniejszego w poezji Baczyńskiego i Gajcego uwidacznia już sam fakt, że pojawia się on (lub nawet dominuje) w blisko 230 z ponad 300 analizowanych na potrzeby niniejszego tekstu wierszy autora *Śpiewu z pożogi* i w prawie połowie z blisko 60 badanych liryków twórcy *Widm*. Część z tych czasowników dotyczy oczywiście bezpośrednio podmiotu czy bohatera i jego stanu w momencie mówienia – w grupie tej mieszczą się formy wyrazów takich jak „być" czy „mieć".

5 A. Bielik-Robson, op. cit., s. 25.

6 Ibidem.

7 J. Kwiatkowski, *Potop i posąg* [w:] idem, *Klucze do wyobraźni*, Kraków 1973, s. 9.

8 Pojęcie „traumy zmultiplikowanej" jest szczególnie operacyjne w odniesieniu do literatury powstałej podczas II wojny światowej, kiedy traumatyzujące zdarzenia nie mogły zostać ostatecznie przepracowane, bo ich natłok i różnorodność wykluczały włączenie ich w porządek symboliczny.

9 Proza i Gajcego, i Baczyńskiego to głównie opowiadania, ewentualnie wprawki powieściowe; obaj pisali również pojedyncze dramaty, a Gajcy ponadto teksty publicystyczne.

10 Por. K. Wyka, *Czas powieściowy* [w:] *Poetyka, wybór materiałów*, red. A. Kubale, E. Nawrocka, Gdańsk 1997, passim.

11 K. K. Baczyński, *Improwizacja dla Anny* [w:] idem, *Utwory zebrane*, oprac. A. Kmita-Piorunowa, K. Wyka, Kraków 1979. Wszystkie cytaty z utworów Baczyńskiego pochodzą z tego wydania.

Niektóre opisują również po prostu czynności, dla których czas wystąpienia jest zasadniczo równy z czasem opowiadania o nich („idę", „patrzy"). Znaleźć można jednak w tekstach Baczyńskiego i Gajcego – a zwłaszcza pierwszego z nich – również formy teraźniejsze o większym stopniu semantycznego skomplikowania:

A więc odpływa pejzaż. Drzew przykute psy
łyskają kłami liści i kładą szorstkie głowy
na niebo z białych kamieni.
[K. K. Baczyński, *Elegie zimowe*]

Oto jak pomnik własnego miłowania
u sinych wód milczeniem stoję,
a dołem płyną trumny i posłania,
a górą czas i wielkie boje.
[K. K. Baczyński, *Tren II*]

Porasta jesienną mgłą
mój kraj jak włosem siwym.
[T. Gajcy, *Przed odejściem*][12]

Pęka spalona ziemia, kości potrąca puste […].
[T. Gajcy, *Trójgłos*]

Czas teraźniejszy służy tu do opisu zdarzeń rozgrywających się na szerszym planie, dotyczących nie tylko podmiotu (bohatera) lub jego bezpośredniego otoczenia. Określany jest w ten sposób stan całego globu – czasem nawet całego kosmosu – a w konsekwencji powstaje obraz świata stanowiącego jedność: rośliny, zwierzęta, przyroda nieożywiona, wytwory ludzkich rąk i sam człowiek tworzą całość. Wydaje się, że przyrodzoną cechą tego monolitu jest niemal całkowity bezruch lub ruch tak nieznaczny i łagodny, że z perspektywy ludzkiej prawie niezauważalny. Dopiero gdy świat naznaczony zostaje pęknięciem, wkracza do niego złowroga dynamika: „chmury […] suną drapieżnie w mrok", „dołem płyną trumny", z kolei w *Widmach* Gajcego „domy łamią się lekko", „skłębiona puchnie darń"[13], opisywana właśnie przez czasowniki w formie teraźniejszej. Ruch jest chorobliwy, senny, budzący przerażenie – nawet jeżeli same czasowniki mają neutralny wydźwięk („płyną"), wyrazy w ich otoczeniu nie pozostawiają wątpliwości co do charakteru obrazu.

12 T. Gajcy, *Pisma. Juwenilia – przekłady – wiersze – poematy – dramat – krytyka i publicystyka literacka – varia*, oprac. L. M. Bartelski, Kraków 1980. Wszystkie cytaty z utworów Gajcego pochodzić będą z tego wydania.

13 Takie określenia uderzają zwłaszcza w zestawieniu z pojawiającymi się w innych częściach poematu czasownikami w czasie przeszłym: „płaski wypasał krajobraz/ stulone uśmiechy wiosek", „kwitły długo przy ustach łąki łagodne jak flety" etc.

Wydarzenia, które powodują zmiany znanej podmiotowi rzeczywistości, zdają się dopiero co mieć miejsce, a nawet wciąż jeszcze trwać i wpływać na świat; reakcja na ich skutki jest udziałem zarówno człowieka, jak i całego jego otoczenia, bliższego i dalszego. Ziemia, „dojrzała", „owoców pełna po brzegi", ale zaraz puchnąca i poszarzała, oraz człowiek, który w obliczu zmian staje jak sparaliżowany („u sinych wód milczeniem stoję"), są pospołu świadkami zdarzeń przełomowych, a przy tym niezrozumiałych i niemożliwych do opisania, a więc traumatycznych. Takie rozumienie teraźniejszości – „teraz" trwa w nieskończoność, bo zmienił się świat wokół postrzegającego podmiotu – stanowi czytelny sygnał traumy. Oznacza też niejako wyłączenie z czasu rozumianego w standardowy sposób – czas straumatyzowanego podmiotu jest odczuwany jako wieczne „teraz", mimo świadomości jego obiektywnego upływu:

Tak, to jest wieczny postój, który brzmi jak odjazd […].
Wieczorem: słychać odlot za szybkich stuleci.
[K. K. Baczyński, *Pieśń wigilijna*]

Od lat stoimy, od wielu,
głos już posmutniał i serce,
zdążył grób się zazielenić
i zardzewieć język.
[T. Gajcy, *Odbicia*]

Pomiędzy „za wczesnym" traumatyzującym wydarzeniem a „zbyt późnym" jego zrozumieniem rozciąga się okres traumatycznego doświadczenia. W tekstach Baczyńskiego i Gajcego uwidacznia się ono między innymi poprzez traktowanie wydarzeń traumatycznych jako wciąż świeżych i aktualnych, niezależnie od ich rzeczywistego usytuowania w czasie[14]. Ponadto pojawia się w tych utworach poczucie swoistego zapętlenia, traktowanie czasu jako kręgu, który nie posiada ani początku, ani końca, składając się z nawracających cyklicznie okresów lub powtarzających się wydarzeń. W warstwie językowej podkreśla takie rozumienie użycie czasu teraźniejszego wzmocnionego na przykład określeniami sugerującymi ciągłość czy nawracalność:

[…] życie dobiega jak płonący lont
w moje codzienne urodziny i mój codzienny zgon.
[K. K. Baczyński, *** (*Kiedy z powrotem…*)]

Co dzień kupuję bilet na pociąg, który nie odjedzie.
[K. K. Baczyński, *** (*Co dzień kupuję bilet…*)]

14 W świecie przedstawionym wydarzenia te nie tylko nie są określone w czasie, lecz również nie zawsze w ogóle pojawiają się wprost, chociażby w formie metaforycznej. Obaj autorzy często poprzestają tylko na opisie ich skutków.

Przed puste lustro zmierzchu przychodzę co wieczór,
wiszę ciemnym odbiciem i znikam.
[K. K. Baczyński, Świat obok]

Postrzeganie czasu jako kręgu powtarzających się zdarzeń nosi również znamiona kompulsywnego powtarzania, typowego dla osób dotkniętych traumą[15] i przypomina tak zwane *flashbacks*, wspomnieniowe przebłyski Traumatyczne wydarzenie powraca w reminiscencjach, odbija się na życiu podmiotu i choć niekoniecznie podejmuje on próbę przepracowania poprzez powtarzanie, zdarzenie wraca samo, dopóki nie zostanie przyswojone przez aparat psychiczny. Co więcej, w niektórych wierszach Baczyńskiego główny bohater sygnalizuje czynności, które rozumieć można metaforycznie, ale też bardziej dosłownie, jako formę natręctw. „Co dzień kupuję bilet", „przed puste lustro zmierzchu przychodzę co wieczór" – jakby podmiot mówiący chciał sprawdzić, czy podjęcie po raz kolejny tej samej aktywności przyniesie odmienny efekt. U Gajcego taki wątek raczej nie występuje: czas teraźniejszy odwołuje raczej do zagubienia w czasie, poczucia braku bezwzględnego punktu odniesienia i zachwiania perspektywy.

Niekiedy czas teraźniejszy służy także oddaniu krótkich momentów, w których doświadczenie traumatyczne zostaje na chwilę przygaszone, wypchnięte przez czasowe doznanie przynoszące przyjemność i ulgę. Odbicie takiej sytuacji znaleźć można przede wszystkim w niektórych erotykach, na przykład w *Białej magii* Baczyńskiego i w *Miłości bez jutra* Gajcego – choć ten ostatni utwór niepozbawiony jest gorzkiego i tragicznego wydźwięku, uwidaczniającego się już w tytule.

„Słyszycie, wołam przeszłości"[16] – czas przeszły

Jerzy Kwiatkowski, omawiając twórczość Baczyńskiego, jako jedną z cech jego poezji podaje „częstość czasu przeszłego niedokonanego"[17], którą interpretuje jako nadawanie liryce cech epickich. W podobnym celu czas przeszły stosuje również Gajcy, jednakże nie tak często. W wypadku Baczyńskiego najwyraźniejszym przykładem takiego zastosowania tej kategorii gramatycznej są poematy; w przypadku autora *Widm* – chociażby niektóre z cyklu *Wierszy niewymiernych*.

W poematach Baczyńskiego pojawiają się zwykle bohaterowie i fabuła, a gramatyczny czas przeszły sygnalizuje rozróżnienie na niedookreślony czas narracji i zdecydowanie wcześniejszy, choć również niedoprecyzowany, czas zdarzeń[18]. Wśród utworów poddanych tak rozumianej epizacji można wymienić na przykład *Serce jak*

15 Por. S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1994, ss. 24–26.
16 K. K. Baczyński, *Elegie zimowe*.
17 J. Kwiatkowski, *Potop i posąg*…, s. 7.
18 Por. K. Wyka, *Czas powieściowy*…, ss. 268–269.

obłok czy *Łowy*, ale też przynajmniej kilka wierszy: *Balladę zimową*, *Rzemieślnika* czy *Jesienny spacer poetów*. Analogiczne tendencje zauważyć można u Gajcego – jeżeli używa już czasu przeszłego, to zwykle właśnie w taki sposób. Dzieje się tak chociażby w *Czarnych oknach*, *Żebraku smutku*, *Bajce* i *Bajce drugiej*. Wszystkie te utwory pod względem formalnym, jeżeli pominąć zupełnie treść, przypominają faktycznie teksty prozatorskie obu autorów, ich wprawki w formie (zwykle krótkich) opowiadań, wykorzystujących w przeważającej mierze standardowe chwyty epickie, a więc operujących względnie domkniętą fabułą, trzecioosobową narracją (najczęściej personalną) i – przede wszystkim – właśnie czasem przeszłym. Nie należy jednak doszukiwać się w nich realizmu: niezwykle rzadko Gajcy czy Baczyński opisują zjawiska bez zasłony metafory, często natomiast korzystają na przykład z konwencji onirycznej. Stąd podobieństwo wielu utworów do opowiadanych po przebudzeniu snów.

Czas przeszły niedokonany wiąże się nie tylko z epizacją liryki. Opisuje on czynności przerwane przed zakończeniem lub powtarzalne, powstaje bowiem od czasowników niedokonanych; już sama taka robocza definicja sugerować może zastosowanie tej kategorii gramatycznej do odzwierciedlenia doświadczenia traumatycznego, będącego przecież doświadczeniem przerwania, nieciągłości, brutalnego wejścia sfery Realnego[19] w ludzkie życie. Ten czas pojawia się w twórczości Baczyńskiego, występuje również u Gajcego, chociaż istotnie, jak konstatuje Kwiatkowski, autor *Widm* sięga po niego rzadziej[20]:

Sny dziecinne pachniały wanilią.
[K. K. Baczyński, ***(Sny dziecinne pachniały wanilią…)]

Już wtedy były wyspy
uśmiechnięte kłami słoni,
płynęliśmy ja i ty, lalko, i wszyscy
jak przylepione do kory listki,
które wiatr zgonił.
[K. K. Baczyński, *Autobiografia*]

Tego dnia, gdy wracałem do piekła
przez ulicę jak ciężar powietrza,
przez tę ciszę, gdy wzrok mi już uwiądł,
przez tę ciszę, gdy płacz mi już wietrzał.
[K. K. Baczyński, *Tego dnia*]

19 Por. np. J. Lacan, *Tuché i automaton*, tłum. K. Kłosiński [w:] *Teorie literatury XX wieku: Antologia*, red. A. Burzyńska, M. P. Markowski, Kraków 2006, s. 32.

20 Por. J. Kwiatkowski, *Ciemny dialog* [w:] idem, *Klucze*…, s. 31.

Pluskały karuzele, łodzie na długich linach
mąciły śmiech – lecz w tym śmiechu
szatan umywał ręce […].
[T. Gajcy, *Widma*: *IV. Sen drugi*]

Obrazy nakreślane przy użyciu czasu przeszłego niedokonanego czasem mają wydźwięk ewidentnie pozytywny, innym razem bardziej niejednoznaczny lub nawet zabarwiony negatywnie (jak w *Tego dnia*). Jednak za każdym razem służy on i Baczyńskiemu, i Gajcemu do budowania pewnej osobnej przestrzeni, sfery oddalonej w czasie, ale przez to niejako odległej również w sensie fizycznym i – co istotne – zamkniętej. To, co działo się w przeszłości, również tamte odczucia i stany („Sny dziecięce p a c h n i a ł y wanilią"), odeszły i nie ma do nich powrotu, mogą być jedynie obserwowane z perspektywy „teraz". Czasem możliwe jest chwilowe ich dotknięcie – tak daje się interpretować wiersz *Tego dnia* Baczyńskiego. Użyty tam czasownik „wracałem" sugeruje, że podmiot mógł doznać ulgi, jednak krótkotrwałej, ostatecznie bowiem konieczny był powrót do „piekła" – czas szczęścia i czas nieszczęścia tworzą odmienne przestrzenie, między którymi możliwa jest w tym wypadku pewnego rodzaju wędrówka.

Między omawianymi utworami Baczyńskiego i Gajcego jest jednak pewna istotna różnica. Gdy w lirykach autora *Szklanego ptaka* pojawia się czas przeszły niedokonany, który opisywać ma doświadczenia dzieciństwa, przeszły okres jest niezmąconym czasem szczęśliwego trwania. Gajcy natomiast prezentuje obrazy z pozoru podobne, jednak nie tak pełne sielankowości i beztroski. U twórcy *Widm* zamknięta i utracona przeszłość jest oglądana z perspektywy podmiotu, który doznał już traumy. Rzutuje to na jego postrzeganie – stąd „płótno na zły całun" w zepizowanej, fantastycznej *Balladzie o stajence* czy złowieszczy obraz szatana obserwującego beztroską zabawę ludzi w wesołym miasteczku; w wizjach przeszłości pojawia się przeczucie katastrofy, która z tamtej perspektywy musiała być przyszłą, ale z punktu widzenia podmiotu stanowi już fakt dokonany. Nieco podobny wątek pojawia się u Baczyńskiego w tekście *W żalu najczystszym*, ale realizuje się on w tym przypadku w postaci dialogu z dzieckiem (dziecięcym *alter ego* podmiotu?). Brak tam bezpośredniej prezentacji obrazów z przeszłości – zamiast nich pojawia się ciąg argumentów i pełnych tytułowego żalu rozważań nad utratą szczęśliwego dzieciństwa i brakiem nadziei na osiągnięcie pełnej dojrzałości.

Tak skonstruowana przestrzeń, niezależnie od tego, czy idealnie spokojna i umożliwiająca szczęśliwe trwanie, czy też w jakikolwiek skażona lub naznaczona śmiercią[21],

21 Sporadycznie pojawia się w tekstach Baczyńskiego czas przeszły niedokonany opisujący okres już po jakimś wydarzeniu traumatycznym albo w trakcie doznawania traumy zmultiplikowanej, która w tym wypadku sprowadzona zostaje nie do teraźniejszości, ale do przeszłości, po której zostały zgliszcza. Takie zastosowania występują przede wszystkim w późnej jego twórczości, zwykle

oddala się od podmiotu i stopniowo wymyka jego pamięci, pozostawiając jedynie mgliste, rozmyte obrazy. Obok nich występują jednak również zdarzenia, które na płaszczyźnie językowej opisywane są poprzez czasowniki w czasie przeszłym dokonanym:

Moja dziewczynko z porcelany,
kiedyś to mi się stłukła?
[K. K. Baczyński, *Słowa do deszczu*]

Do palców przymarzły struny
z cienkiego krzyku roślin.
[K. K. Baczyński, *Pokolenie*]

Strzaskałeś kroplami głuchymi jak młot
kuty w powietrzu sarkofag,
gdziem leżał w kwietnym puchu […].
[T. Gajcy, *Widma: III. Pieśń ostateczna*]

W tych i kilku jeszcze podobnych lirykach zaprezentowane są często stosunkowo konkretnie określone zdarzenia lub zmiany stanów. Ponadto „stłuczenie", „strzaskanie" czy „runięcie" sugerują ich nagły, gwałtowny charakter. Nie ma w nich nic z powolnego dochodzenia do jakiegoś stanu, nie jest to w żadnym wypadku stopniowy progres czy nawet regres. Przeciwnie: zdarzenia, które wyrażone są poprzez metafory, symbole i czas przeszły dokonany, to wydarzenia traumatyczne. Nie stanowią efektu końcowego jakiegoś procesu, raczej przerywają przebieg procesów już się odbywających, stanowiących swoiste tło. Po ich zaistnieniu zostaje zachwiana równowaga, niemożliwy jest też powrót na przykład do powolnego dojrzewania – czego wyraz można znaleźć choćby we wspominanym już wierszu *W żalu najczystszym*: „O, dziecko smutne, ty nie dopełnione/ człowiekiem – jakby nie spełnione życiem". To, co ewolucyjne, musi, przynajmniej na pewien czas, ustąpić rewolucji, która zmienia świat w sposób totalny.

w połączeniu z motywami martyrologicznymi (np. *** [*Byłeś jak wielkie stare drzewo*…]). Nie zmienia to jednak faktu, że również w takim wypadku czas ten służy wydzielaniu osobnej przestrzeni – z tym, że zmienia się jej wydźwięk z pozytywnego lub neutralnego na negatywny. Można to interpretować jako swoistą reprezentację doświadczenia związanego z traumą przedhistoryczną (por. D. LaCapra, *Trauma, Absence, Loss* [w:] idem, *Writing History, Writing Trauma,* Baltimore 2001, passim) czy też strukturalną (por. G. Pollock, *Art/Trauma/Representation*, „Parallax" 2009, vol. 15, No. 1, s. 43): pierwotny stan szczęśliwości jest tak hipotetyczny i niemożliwy do odtworzenia w pamięci, że podmiot odczuwa jedynie jego dotkliwy brak, nie znajdując pociechy w przywoływaniu obrazów przeszłości.

„Obcy owoc"[22] – czas przyszły

O ile Baczyński dominował nad Gajcym w kwestii liczby tekstów, w których znaleźć można gramatyczny czas przeszły i w ogóle odniesienia do przeszłości, o tyle w przypadku czasu przyszłego sytuacja odwraca się – autor *Widm* jest zdecydowanie „poetą czasu przyszłego"[23]. Jednakże – mimo iż, jak przystało na zapis doświadczenia traumatycznego, poezja Baczyńskiego i Gajcego charakteryzuje się zamknięciem w przeszłości lub teraźniejszości – u obu autorów czasowniki w czasie przyszłym się pojawiają.

Twórca *Misterium niedzielnego* rzeczywiście używa takiej formy często, niemal równie często, co czasu teraźniejszego. Co istotne, w wielu wypadkach gramatyczny czas przyszły służy – w połączeniu z trybem rozkazującym – przede wszystkim do wyrażania przestróg lub porad i ich późniejszych skutków. Taka sytuacja ma miejsce na przykład w *Jeziorze* i *Koralach*:

> […] zasłoń oczy, kwiaty uzdrów – bo cię ziemia
> snem ominie, strąci w lej i zamieni w kroplę.
> […]
> odwróć skronie – ogień pryska, więc nie próbuj się pochylić,
> bo nie wrócisz, bo pod stopą próżnia zamiast mostu […].
> [T. Gajcy, *Jezioro*]

> Zamknij pejzaż jak okno ruchem uśpionej ręki,
> do szeptu nachyl się czule - tak poznasz tę chwilę soczystą
> i rozerwiesz korali sznurek, i odnajdziesz się w własnym uśmiechu
> podwojona przez sen jak przez lustro.
> [T. Gajcy, *Korale*]

W tej paradialogowej, udramatyzowanej nieco[24] formie wysuwa się na pierwszy plan znacznie większa świadomość podmiotu w porównaniu ze świadomością bohatera, do którego ten pierwszy się zwraca. Równocześnie jednak wyraźnie widać, że czas przyszły służy w tym wypadku nie do mówienia o przyszłości *sensu stricto*, ale do opisu tego, co stać się może, jeżeli zostaną spełnione pewne warunki. W warstwie językowej sens taki zawiera się przede wszystkim właśnie w użyciu czasu przyszłego, ale również w zestawieniu go z czasem teraźniejszym i z trybem rozkazującym, który w samej swej strukturze zawiera element życzeniowości – a więc odniesienia do przyszłości. Poszukując jednak w tych wierszach Gajcego śladów doświadczenia traumatycznego, zauważyć należy, że taki splot kategorii gramatycznych może sugerować

22 K. K. Baczyński, **** [Moja ty ciemna…]*.

23 J. Kwiatkowski, *Ciemny dialog*…, s. 31.

24 Więcej o użyciu konwencji *Du-Lyrik* przez Gajcego – por. np. B. Maj, *Biały chłopiec. O poezji Tadeusza Gajcego*, [w:] T. Gajcy, *Dotknięty ogniem*, Kraków 1992, passim.

brak przyszłości pewnej i odległej w czasie. W istocie podmiot mówiący odnosi się tylko do tych wydarzeń, które mogą mieć miejsce w bezpośredniej bliskości czasowej, warunkowane wystąpieniem lub niewystąpieniem różnych czynników. Nie pojawiają się tu plany na przyszłość ani marzenia, a tylko przestrogi i niejasne, niekonkretne obietnice. Nie ma też zdarzeń absolutnie pewnych: wszystkie przyszłe wydarzenia pozostają płynne i warunkowe.

Pewne są bowiem u Gajcego tylko dwie rzeczy: śmierć i odczuwane przed nią cierpienie. Ich głębokie przeczucie naznacza inne jego wiersze, w których pojawia się gramatyczny czas przyszły:

Tak być musi, tak będzie do kresu.
Znów potoczę przed sobą dźwięk,
ale łuny cielistej brzeszczot,
mowę broni przypomni mi sen…
[T. Gajcy, *Wstecz*]

[…] w przestrzeni zawieszonej do palców, których cień
rysuje krzyż radosny i nad głową splata
pięć gwiazd oznajmujących twą konieczną śmierć.
[T. Gajcy, *Przejście*]

[…] nam już tylko milcząco rosnąć
i pod iskrą śmiertelną stać […].
[T. Gajcy, *Ukochanej*]

Podmiot, zmuszony do obserwowania drastycznej zmiany znanego mu świata, który staje się pełen grozy, bezustannie przeczuwa bliską śmierć własną i innych. Jest ona pisana nie tylko żołnierzom – co znajdowałoby logiczne uzasadnienie – lecz również na przykład kochankom (*Ukochanej*), a nawet noworodkom (*Nowo narodzonemu*). To natrętne powracanie do przewidywania śmierci ma wyraźne cechy kompulsywnego powtarzania. Doświadczenie traumatyczne przeniknięte jest poczuciem zagrożenia wywołanego wciąż bliskim niebezpieczeństwem. Rodzi to w podmiocie poczucie dziejowej konieczności i swoiste pogodzenie z losem, które prowadzić może do pewnego rodzaju psychicznego paraliżu, poddania się biegowi zdarzeń („nam już tylko milcząco rosnąć", „tak być musi"). Te wizje są bardzo gorzkie w wydźwięku, ale na płaszczyźnie tekstu towarzyszy im raczej paradoksalna, cierpka nadzieja: śmierć to konieczność, ale i wybawienie.

W kilku wierszach Gajcego (zwłaszcza tych stosunkowo późnych, na przykład *Na progu*, *Przystań*, ale też wcześniejszych – *Żegnając się z matką*) pojawia się namysł nad tym, co czeka podmiot przed śmiercią. W *Przystani* kreowana jest ponownie niedookreślona, w pewien sposób mityczna przestrzeń, tyle że tym razem wyznaczana nie

przez czas przeszły niedokonany, ale przez czas przyszły; w *Na progu* obraz nieco się wyostrza, stając się mniej odrealniony, pozostając jednak w sferze niedopowiedzianego „już jutro może" (a więc – nie do końca wiadomo, kiedy). W *Żegnając się z matką* zamiast jakichkolwiek hipotez pojawiają się tylko pytania, zawieszone pomiędzy teraźniejszością a przyszłością: „Jak Ci słowo do dłoni podam", „Jak Ci sercem odpowiem jak źródłem". Te trzy wiersze łączy to, co w badaniach nad traumą nazywa się poczuciem ograniczonej perspektywy czasowej: podmiot nie ma żadnych nadziei związanych z przyszłością, wie doskonale, że został bezpowrotnie skażony i nie może liczyć na powrót do stanu sprzed traumatycznego wydarzenia. Nawet jeżeli podejmie próbę odbudowania znanego świata (zewnętrznego i wewnętrznego) – a więc próbę przepracowania traumy – nie ma żadnej gwarancji, że się ona powiedzie. Przeciwnie, szanse na powodzenie takiego procesu są nikłe, a ciężar dawnych wydarzeń prawdopodobnie powróci.

Aby dopełnić analizy zastosowania czasu przyszłego w poezji Gajcego, należy sięgnąć jeszcze do dwóch jego tekstów: *Epitafium* i *Temu, który przyjdzie*. Te utwory – które można zresztą określić jako pewnego rodzaju testamenty – również zawierają czasowniki w czasie przyszłym; co więcej, zawarte są w nich bezpośrednie zwroty do adresata, którym jest człowiek z przyszłości:

Więc w blasku
rzeczy stoisz, w rękach nić pejzażu
wijesz jasną, jak my złe żelazo.
[T. Gajcy, *Temu, który przyjdzie*]

Ty zabierzesz nieświadomą stopą
pręcik ziemi otulony mgłą,
co nazywa się dla ust tak prosto,
a jest głosem, co zaciska krtań
i wołaniem z samotnego dna.
[T. Gajcy, *Epitafium*]

W obu tekstach bohater – „przechodzień" lub „ten, który przyjdzie" – żyje w czasie odległym od epoki zmultiplikowanej traumy, nie doświadcza jej bezpośrednio. Jednakże, co istotne, nie oznacza to, iż doświadczenie traumatyczne nie jest w pewien sposób jego udziałem:

Nie zapomnisz, bo miłość ta
da ci oczy niezwykłe i zmarszczkę
i zobaczysz się, wolny, pod kaskiem
z bronią naszą w twych spokojnych snach.
[T. Gajcy, *Temu, który przyjdzie*]

Zmultiplikowana trauma jest niemożliwa do przepracowania w obrębie jednego pokolenia. Nie może pozostać bez wpływu na tych, którzy narodzą się później. Powraca do nich poprzez sny, wspomnienia, relacje, materialne i artystyczne świadectwa. Takie ujęcie przywodzi na myśl omawianą przez Marianne Hirsch kategorię postpamięci, definiowaną jako „niezwykle silna i bardzo szczególna forma pamięci, właśnie dlatego, że z jej przedmiotem lub źródłem nie łączy nas wspomnienie doświadczonych zdarzeń, ale inwestycja wyobraźni, kreacja"[25], charakteryzującą się dystansem czasowym i osobistym zaangażowaniem. *Epitafium* i *Temu, który przyjdzie* zdają się antycypować te refleksje. Ponadto oba wiersze podkreślają ogólnoludzki wymiar traumatycznego doświadczenia i powszechną podatność na oddziaływanie wydarzeń traumatycznych, które mogą nastąpić w każdym momencie dziejów, dotykając dowolnego pokolenia. Podobna wizja dominuje poemat Gajcego *Do potomnego*, którego osią jest paralela pomiędzy podmiotem mówiącym a tytułowym „potomnym". Poemat ten oparty jest jednak w przeważającej mierze o czasowniki w czasie teraźniejszym, które umożliwiają zbudowanie płaszczyzny porównania, dającego wynik pozytywny: pokazującego, że niezależnie od czasów kondycja ludzka jest taka sama. W *Epitafium* i *Temu, który przyjdzie* wydaje się wybrzmiewać jeszcze dodatkowa kwestia: pragnienie wytłumaczenia i przybliżenia przyszłym pokoleniom podjętych wyborów[26].

Zastosowanie czasu przyszłego przez Baczyńskiego jest rzadsze; podobnie jak u Gajcego, zabieg ten służy przede wszystkim do wyrażania braku nadziei na przepracowanie traumy i podkreślenia dominującej roli doświadczenia traumatycznego, strachu i poczucia bezsensu oraz niezrozumienia świata. W *Deszczach* podmiot mówi:

A tak kochając, walcząc, prosząc
stanę u źródeł – studni ciemnych,
w groźnym milczeniu ręce wznosząc,
jak pies pod pustym biczem głosu.
Nie pokochany, nie zabity,
nie napełniony, niedorzeczny,
poczuję deszcz czy płacz serdeczny,
że wszystko Bogu nadaremno.

Z kolei w *Pokoleniu*, wypowiadając się w imieniu sobie podobnych:

Jak obce miasta z głębin kopane,
popielejące ludzkie pokłady
na wznak leżące, stojące wzwyż,

25 M. Hirsch, *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Cambridge – London 1997, s. 22, cyt. za: T. Basiuk i A. Graff, *Tragedia Wilkomirskiego: trauma jako konwencja kulturowa i narracyjna* [w:] *Stosowność i forma. Jak opowiadać o zagładzie?*, red. M. Głowiński et al., Kraków 2006, s. 392.

26 Por. B. Maj, op. cit., ss. 298–299.

nie wiedząc, czy my karty iliady
rzeźbione ogniem w błyszczącym złocie,
czy nam postawią, z litości chociaż,
nad grobem krzyż.

Pojawia się również w lirykach Baczyńskiego motyw człowieka skażonego, pozbawionego nadziei na przyszłość w związku z własną nieczystością i niemożnością przywrócenia pierwotnej niewinności. Tak interpretować można teksty *Gdy broń dymiącą z dłoni wyjmę* i *Niebo złote ci otworzę*…; w drugim z tych wierszy czas przyszły służy, jak u Gajcego, do wyrażenia obietnicy bardzo trudnej – lub nawet niemożliwej – do spełnienia z powodu warunków, jakie stawia straumatyzowany podmiot:

Jeno wyjmij mi z tych oczu
szkło bolesne – obraz dni,
które czaszki białe toczy
przez płonące łąki krwi.
Jeno odmień czas kaleki,
zakryj groby płaszczem rzeki,
zetrzyj z włosów pył bitewny,
tych lat gniewnych
czarny pył.

Z kolei w *Gdy broń dymiącą z dłoni wyjmę* pojawia się obraz analogiczny do tego, jaki prezentowany jest w *Na progu* i *Przystani* Gajcego: wizja człowieka próbującego odbudować swój wewnętrzny spokój i wzbudzić w sobie na nowo pozytywne odczucia. Tym razem jednak wiersz ma wydźwięk pozytywny – podmiot wierzy, że uda mu się przełamać opór ciała i psychiki skażonych traumatycznym wydarzeniem i że doświadczenie to zostanie całkowicie odcięte, pozostając w sferze przeszłości. To ujęcie wyraźnie inne niż u Gajcego, w tekstach którego cień nadziei był tak nikły, że prawie nieistniejący. Zmienia się również nastawienie do skażenia ludzkiego losu śmiercią i cierpieniem. W lirykach Baczyńskiego przeczucie śmierci również od czasu do czasu się pojawia (na przykład w wierszu *Z głową na karabinie*), jednak miejsce paraliżu i biernego poddania się losowi zajmuje pewnego rodzaju paradoksalna radość i nadzieja – śmierć wiąże się z perspektywą powrotu do natury i ponownego zjednoczenia z ziemią, do którego człowiek powinien dążyć i którego ma oczekiwać. Stąd obrazy takie, jak ten z *Żyjemy na dnie ciała*:

To wiemy: w ostatnim śnie cierpienia
jest dom rzeźbiony w słońcu, a pod nim ciepła ziemia,
i tam strumieniem jasnym jak przezroczystym mieczem
odbici rozpoznamy twarze ciągle człowiecze.

Szansą na odbudowę zdrowego świata może być według niektórych wierszy Baczyńskiego potęga miłości – w *Źródle* padają znamienne słowa: „A wszystko możesz spełnić/ od nowa" i „Bo kochać znaczy tworzyć". Podmiot straumatyzowany poszukuje więc pociechy i próbuje zbudować w sobie nadzieję wbrew otaczającej go grozie. Przełamuje też własną słabość, by wspierać innych: adresatkę *Źródła* czy anonimowych, sobie podobnych ludzi, jak w *Żyjemy na dnie ciała*, ale też w wierszach takich jak *** (*Ziemia jak ognia słup*) czy *** (*Byłeś jak wielkie stare drzewo…*) – tyrtejskich, nawołujących do podniesienia się i walki. Pojawienie się tego rodzaju poezji badacze twórczości Baczyńskiego – na czele z Kazimierzem Wyką – obudowują zwykle kontekstem biograficznym: opisujące przyszłość niepozbawioną nadziei teksty pochodzą głównie z 1943 r., a więc z czasu „po dokonanym wyborze", kiedy autor decyduje się wstąpić w szeregi Armii Krajowej[27]. Jednak utwory te można z powodzeniem interpretować również w oderwaniu od biografii Baczyńskiego, podkreślając fakt, że uświadomienie sobie możliwości przepracowania traumy jest pierwszym krokiem do przerwania doświadczenia traumatycznego. Kurczowe sięganie do myśli o szansie na odrodzenie znanego świata ma w sobie coś z typowego dla doświadczenia traumatycznego celowego unikania trudnych wspomnień i nawracających wizji strasznego zdarzenia – byłoby to więc swego rodzaju poszukiwanie ocalenia.

* * *

Czas podmiotu przeżywającego doświadczenie traumatyczne przypomina pełne przerażenia zapętlenie w „teraz", umieszczone pomiędzy utraconą bezpowrotnie przeszłością, zbyt wcześnie przerwaną przez wydarzenie traumatyczne, a zdającą się nie istnieć, nieskończenie odległą przyszłością, do której wkroczyć bez skażenia teraźniejszością można dopiero wtedy, gdy trauma zostanie przepracowana. Te subtelne, choć wyraźne rozróżnienia znajdują swoje odbicie w warstwie gramatycznej utworów Baczyńskiego i Gajcego. Przeżycia podmiotu i bohaterów wyrażane są przy pomocy różnych czasów gramatycznych, które występują osobno lub przeplatają się, oddając skomplikowaną panoramę doznań psychicznych człowieka dotkniętego nieodwracalnie traumą. Opis tej przedziwnej pętli czasowości znaleźć można w wierszu Baczyńskiego *Co jest we mnie*, gdy podmiot określa siebie i swoje zamknięcie w teraźniejszości, nawracanie do przeszłości i tęsknotę za zrozumieniem, które umożliwi odzyskanie nadziei na przyszłość:

27 W tym czasie w twórczości autora *Wyboru* zaczyna także częściej dochodzić do głosu ten aspekt, który „związany jest z pogłębiającym się ideologicznie wciągnięciem, urzeczeniem przez historię okupacyjną i zadanie żołnierskie" – K. Wyka, *Wstęp* [w:] K. K. Baczyński, op. cit., s. 41.

w kruchym ciele, w nieostrożnym, w szklanej trumnie,
tak poczekać w tym, co jest, i w tym, co było,
całą wieczność tak przeczekać, nim zrozumiem.

Traktując twórczość Baczyńskiego i Gajcego jako odzwierciedlenie doświadczenia traumatycznego – i to rozumianego jako związane zarówno z traumą historyczną w postaci II wojny światowej, jak i z traumą strukturalną, wpisaną w psychiczną strukturę człowieczeństwa – należy pamiętać, że, jak pisze Ryszard Nycz:

> [doświadczenie Zagłady – przyp. M. B.] nie przypomina owej praktycznej wiedzy zdobytej w kontaktach ze światem – zintegrowanej, uświadamianej, wypowiadalnej. To raczej jego nieprzedstawialna podszewka; doświadczenie niespójne, niejednorodne, nieciągłe; uchwytne jedynie poprzez jego wtórne symptomy, nieudolne próby opracowania, per procura i in effigie[28].

Traumatyczne doświadczenie ze swej natury nie daje się bowiem wyrazić w kodzie symbolicznym, a w związku z tym przejawia się w najróżniejszych miejscach tekstu. Przebija w doborze każdego słowa, które wyraża procesy psychiczne straumatyzowanego podmiotu, w strukturze tekstu, która, jak mur budujący integralność dzieła, w tym wypadku pełna jest luk i nadszarpnięć, w każdym obrazie i w każdym braku.

28 R. Nycz, *Jak opisać doświadczenie, którego nie ma?*, „Teksty Drugie" 2004, nr 5, ss. 5–7.

Bibliografia

Literatura podmiotu

Baczyński K. K., *Utwory zebrane*, oprac. A. Kmita-Piorunowa, K. Wyka, Kraków 1979.
Gajcy T., *Pisma. Juwenilia – przekłady – wiersze – poematy – dramat – krytyka i publicystyka literacka – varia*, oprac. L. M. Bartelski, Kraków 1980.

Literatura przedmiotu

Basiuk T., Graff A., *Tragedia Wilkomirskiego: trauma jako konwencja kulturowa i narracyjna* [w:] *Stosowność i forma. Jak opowiadać o zagładzie?*, red. M. Głowiński et al., Kraków 2006, s. 392.
Bielik-Robson A., *Słowo i trauma. Czas, narracja, tożsamość*, „Teksty Drugie" 2004, nr 5.
Freud S., *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1994.
Kwiatkowski J., *Ciemny dialog* [w:] idem, *Klucze do wyobraźni*, Kraków 1973.
Kwiatkowski J., *Potop i posąg* [w:] idem, *Klucze do wyobraźni*, Kraków 1973.
Lacan J., *Tuché i automaton*, tłum. K. Kłosiński [w:] *Teorie literatury XX wieku: Antologia*, red. A. Burzyńska, M. P. Markowski, Kraków 2006, s. 32.
LaCapra D., *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, tłum. K. Bojarska, Kraków 2009.
LaCapra D., *Trauma, Absence, Loss* [w:] idem, *Writing History, Writing Trauma,* Baltimore 2001.
Maj B., *Biały chłopiec. O poezji Tadeusza Gajcego* [w:] T. Gajcy, *Dotknięty ogniem*, Kraków 1992.
Nycz R., *Jak opisać doświadczenie, którego nie ma?*, „Teksty Drugie" 2004, nr 5.
Pollock G., *Art/Trauma/Representation*, „Parallax" 2009, vol. 15, No. 1.
Tabaszewska J., *Trauma – kategoria estetyczna?* [w:] *Trauma, pamięć, wyobraźnia*, red. J. Wróbel, Z. Podniesińska, Kraków 2011.
Wyka K., *Czas powieściowy* [w:] *Poetyka. Wybór materiałów*, red. A. Kubale, E. Nawrocka, Gdańsk 1997.
Wyka K., *Wstęp* [w:] K. K. Baczyński, *Utwory zebrane*, oprac. A. Kmita-Piorunowa, K. Wyka, Kraków 1979.

Summary

The time of Apocalypse in the loop – tenses in the poetry of Tadeusz Gajcy and Krzysztof Kamil Baczyński

The topic of the article is the use of tenses in the poetry of Tadeusz Gajcy and Krzysztof Kamil Baczyński. The author analyses the relationship between certain grammatical constructions and poets' accounts of their traumatic experiences. The article is divided into three parts: the first one deals with past tense, used mainly to describe the times of lost peace, the second one concerns present tense which highlights the actuality of the experience and its continuity, while the third one elaborates on the future tense of idealized days to come.

Sylwia Papier

Pełna sprzeczności – Zuzanna Ginczanka – polska poetka żydowskiego pochodzenia

Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

I

oto głoszę namiętność i mądrość
ciasno w pasie zrośnięte
jak centaur[1].

Tekst ten posłużyć ma przybliżeniu postaci Zuzanny Ginczanki oraz zaznaczeniu, najważniejszych według mnie, dualizmów wpisanych zarówno w twórczość, jak i w biografię poetki – kluczy, za pomocą których można rozczytywać dziś jej poezję. Tym ujawniającym się niejednokrotnie sprzecznościom przyjrzę się w tekstach poetyckich autorki oraz w odniesieniu do opracowań jej twórczości – książek i artykułów Agaty Araszkiewicz, Izoldy Kiec i Jarosława Mikołajewskiego. Zwrócę uwagę na różne, niekiedy przecinające się trajektorie odczytywań jej twórczości, jak i polemiczne opinie o niej samej. Swoją diagnozę wyprowadzę od figury centaura – konstytutywnego dla pełnego zrozumienia założeń twórczości poetki.

Warto jednak wcześniej wspomnieć, że dopiero dzisiaj powoli przełamywany jest brak pamięci o poetce. Dotychczas była ona jedynie wzmiankowana, na co wskazuje chociażby regularne pomijanie jej nazwiska w dyskursie akademickim oraz podręcznikach historii literatury. Na potwierdzenie tej tezy warto przywołać chociażby książkę Jerzego Kwiatkowskiego *Dwudziestolecie międzywojenne*, w której to Ginczanka pojawia się na stronie 200. Jednakże znajduje się tam tylko jej karykaturalny

1 Z. Ginczanka, *O centaurach* [w:] eadem, *Krzątanina mglistych pozorów*, red. A. Ament, Kraków–Budapeszt 2011, s. 115.

wizerunek na przywołanym przez Kwiatkowskiego rysunku Jakuba Bickelsa zatytułowanym *Sytuacja poetyczna w Polsce w r. 1937*[2].

Tej utrzymującej się na przestrzeni kilkudziesięciu lat atmosferze wykluczenia można przeciwstawić tych, którzy obecnie zajmują się jej biografią i twórczością naukowo, bądź artystycznie; tych, którzy zdają się nie móc od niej oderwać, jak gdyby przyciągała, nie pozwalając czytelnikowi na powtórzenie aktu odrzucenia. Przyciąga jej niedookreślona historia, zagadka nieodkrytych (być może wciąż istniejących) tekstów. Przy przyjęciu odpowiedniej perspektywy, pozwala ona każdemu z osobna na odnalezienie w jej poezji tego jednego Barthes'owskiego *punctum*, które przyciągnie i skupi całą jego uwagę. Agata Araszkiewicz pisze:

> Niewiele jest postaci w literaturze polskiej, które jaśnieją z przeszłości tak wielkim blaskiem jak Zuzanna Ginczanka. Ale też można odnieść wrażenie, że jej gwiazda na literackim firmamencie świeci dzisiaj mocniej niż kiedykolwiek, zaś unikalny zapis, jaki pozostawiła w swojej poezji, z upływem czasu zyskuje na aktualności[3]

Ta wspomniana przez nią aktualizacja tematów poruszanych przez poetkę wydaje się w tym kontekście kluczowa.

Przywołane przeze mnie na wstępie, *credo* Zuzanny Ginczanki stanowi podporę jej wyborów, tak życiowych, jak i poetyckich. Figura centaura bodaj w najtrafniejszy sposób realizuje postulowaną przez poetkę chęć harmonijnego sprzężenia ze sobą porządku racjonalnego z emocjonalnym, męskiego i żeńskiego, odrzucając jednocześnie możliwość dominacji jednego nad drugim. Te dwie tworzące swoistą unię dyspozycje – w przekonaniu artystki ciasno ze sobą zrośnięte – stanowią twór niemal doskonały. Choć Ginczanka odnosiła „swe centaury" zdecydowanie bardziej do porządku patriarchalnego, za sprawą polskiej artystki wizualnej Marty Deskur, sama realizuje mit centaura.

W jednej ze swoich prac Deskur przedstawiła Ginczankę w postaci centauressy, z torsem i wizerunkiem kobiecym (podobizna Zuzanny) oraz dolną częścią ciała przypominającą konia. Praca ta była prezentowana między innymi w Muzeum Literatury w Warszawie na wystawie *Zuzanna Ginczanka. Tylko szczęście jest prawdziwym życiem…* „Centaur Ginczanki to figura androgyniczna. W wizji Marty Deskur poetka sama staje się centauressą, jest orędowniczką odnowy znaczeń zdolnych do zmiany świata"[4] – można przeczytać w wydanym po wystawie katalogu. W ten sposób

2 Por. J. Kwiatkowski, *Dwudziestolecie międzywojenne*, Warszawa 2000, s. 200.

3 A. Araszkiewicz, *Rozkosz Ginczanki* [w:] *Mądrość jak rozkosz. Wiersze wybrane*, wyb. A. Araszkiewicz, Warszawa 2017, s. 171.

4 *Zuzanna Ginczanka. Tylko szczęście jest prawdziwym życiem*, red. A. Araszkiewicz, S. Beglarian, J. Pogorzelska, S. Szymaniak, Warszawa 2016, s. 126.

we wspomnianej pracy sama Ginczanka symbolicznie ucieleśnia omawiany tu, tak skrupulatnie przez nią opisywany porządek świata – z jednej strony subtelną, delikatną i wnikliwą obserwatorkę, z drugiej konkretną i walczącą o swoje prawa młodą kobietę. Ponadto, co podkreśla Maria Janion, centaur Ginczanki to „hybrydyczna figura sensualizmu i spirytualizmu mówiąca o podwójnej kondycji ludzko-zwierzęcej, duchowo-cielesnej, ale też męsko-kobiecej"[5]. Dalej badaczka wspomina, że w przypadku twórczości Ginczanki „kolejna [przez nią wprowadzona – przyp. S. P.] alegoria Żar-Ptak: pół-kobieta, pół-ptak będzie już zapowiedzią niespełnienia i śmierci"[6]. Co więcej, tę dwoistą naturę – zarówno centaura, jak i Żar-Ptaka – można także rozpatrywać w kategoriach dwóch koegzystujących tożsamości: polskości i żydowskości, niejako „zrośniętych" w jednym ciele poetki.

Znana jako Zuzanna Ginczanka Sara Polina Gincburg należała do niedawna do grona niemal całkowicie zapomnianych poetek dwudziestolecia międzywojennego. Zapomnianych być może przede wszystkim ze względu na fakt, że długo niewiele było wiadomo o niej samej i jej życiu. Na tę niewiedzę i niepamięć miała wpływ między innymi powojenna sytuacja polityczna w Polsce, która bezsprzecznie zaważyła na świecie kultury. Araszkiewicz podaje, że niemal przez cały okres PRL-u Ginczanka pozostawała poetką nieprzyswojoną i nieznaną[7]. Jej pierwszy pełny portret naszkicowała Izolda Kiec w książce *Zuzanna Ginczanka. Życie i twórczość* (1994). Wtórowali jej: Agata Araszkiewicz książką *Wypowiadam wam moje życie. Melancholia Zuzanny Ginczanki* (2001), Jarosław Mikołajewski serią artykułów i felietonów oraz Ryszard Kotarba[8], któremu stosunkowo niedawno udało się ustalić okoliczności śmierci poetki na terenie byłego niemieckiego obozu koncentracyjnego w KL Plaszow, w roku 1944. Dzięki wymienionym wyżej pracom Ginczanka zaczęła odzyskiwać swoją pozycję literacką.

Spór o to, jaka w rzeczywistości mogła być poetka, toczy się nieprzerwanie od kilkudziesięciu już lat. Najbardziej dociekliwym ze wszystkich zajmujących się poetką wydaje się Jarosław Mikołajewski, który co chwilę podróżuje do miejsc niegdyś z Ginczanką związanych.

Wychowana w żydowskiej rodzinie dorastała w Równem Wołyńskim – ówczesnym tyglu kulturowym i etnicznym, w którym wpływy polskie, rosyjskie, ormiańskie

5 M. Janion, *„Prze-pisać" los Ginczanki* [w:] A. Araszkiewicz, *Wypowiadam wam moje życie. Melancholia Zuzanny Ginczanki*, Warszawa 2001, s. 9.

6 Ibidem, s. 9.

7 A. Araszkiewicz, *Rozkosz…*, s.175.

8 Por. R. Kotarba, *Śmierć poetki: Zuzanna Ginczanka. Historia okupacyjna*, Wyborcza.pl. Ale historia, 14.12.2015 [on-line:] http://wyborcza.pl/alehistoria/1,121681,19333036,zuzanna-ginczanka-smierc-poetki-historia-okupacyjna.html [15.12.2015].

oraz żydowskie, przenikały się i przesiąkały sobą nawzajem[9]. Już to powoduje, że, jak wylicza Araszkiewicz, Ginczanka miała w owym czasie do wyboru aż cztery gimnazja: rosyjskie, żydowskie, ukraińskie i polskie[10]. Determinującym czynnikiem wyboru szkoły i „przybranej kultury" miało być rozkochanie młodej poetki w polskiej poezji romantycznej[11]. Mimo że dorastała w rodzinie Litwaków, a w jej domu często mówiło się również po rosyjsku, ostatecznie na swój język młoda poetka wybrała polski. To w tej kulturze zadomowiła się już od wczesnych czasów szkolnych. Od tej pory mianowała siebie Zuzanną Ginczanką i taki podpis widnieje też pod znamienitą większością utworów poetyckich jej autorstwa. Choć jej dorobek literacki zamyka się w jednym tomie poetyckim *O centaurach* (1936)[12], który wydała w wieku 19 lat, należy przyznać, że jest to ważny głos w obrębie współczesnego jej pola literackiego.

Ponadto, w tym roku przypadają setne urodziny Ginczanki. Jest to też dogodna okazja, aby ponownie pochylić się nad złożonością jej losów, twórczości, ówczesnych realiów politycznych i nastrojów społecznych.

* * *

Podobnie jak w tytule tego artykułu, Zuzannę Ginczankę już na wstępie należałoby przedstawić jako polską poetkę żydowskiego pochodzenia. Te dwa określenia „polska" i „żydowska" wskazują na głęboki konflikt tożsamościowy młodej dziewczyny. Ów rozłam, który będzie towarzyszył Ginczance przez całe życie, w późniejszych latach najdobitniej odda ostatni – dla wielu ikoniczny – utwór jej autorstwa, *Non omnis moriar*. W nim to autorka dokonuje symbolicznego gestu wyrzeczenia się polskiej kultury – polskości w ogóle, choć, co paradoksalne, utwór spisała właśnie w tym języku. Pozbawiona grobu jest tu równocześnie ofiarą i mścicielką[13]. W wierszu tym dokonuje Ginczanka wymownego podziału na „rzeczy żydowskie" i „rzeczy polskie", lokując siebie po stronie tych pierwszych. Przy tym, w wierszu „sponiewierana, zdradzona i okradziona przez sąsiadów Żydówka „przeprowadza – jak pisze

9 I. Kiec pisze: „[w Równem Wołyńskim – przyp. aut.] obok Żydów mieszkali Rosjanie, Ukraińcy, Tatarzy, Ormianie. I Polacy: urzędnicy, nauczyciele, wojskowi". Por. J. Mikołajewski, *Listy do przyjaciela o Zuzannie Ginczance*, „Wysokie Obcasy", 30.10.2004 [on-line:] http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,2359047.html?disableRedirects =true [11.11.2016].

10 Ibidem.

11 Por. A. Araszkiewicz, *Rozkosz…*, s. 171.

12 Na marginesie należy wspomnieć, że z czasem znajduje się coraz więcej zagubionych przez lata tekstów autorstwa poetki – rozproszonych po różnych periodykach i lokalnych wydawnictwach. Pojawia się również wiele ponownych odczytań jej poezji. To drugie uczyniła niedawno Agata Araszkiewicz w tomie *Mądrość jak rozkosz*, gdzie na podstawie rękopisów podważa dotychczas powielane wersje między innymi wiersza *Bunt piętnastolatków*. Por. A. Araszkiewicz, *Rozkosz Ginczanki…*

13 B. Keff, *Zuzanna z pieskiem na ręku* [w:] *Zuzanna Ginczanka. Tylko szczęście…*, s. 53.

Maria Janion – wstrząsający proces samowydziedziczenia z polskiej poezji"[14]. Agata Araszkiewicz dodaje: „Wobec okrutnych czasów Holokaustu poetka pisze donos na niemożliwość kulturowej asymilacji »wiecznie« Obcej-Żydówki, wyrzeka się w nim siebie jako polskiej twórczyni, siebie jako kobiety, siebie jako człowieka"[15]. Natomiast Alessandro Amenta we wstępie do polsko-włoskiego wydania wierszy poetki pisze o narzuconym Ginczance „szantażu tożsamości", który to nie pozwalał jej nigdy na pełną asymilację oraz uniemożliwiał pełny dostęp do ekskluzywnego grona ówczesnej kuturalno-literackiej socjety[16].

II

Poetka urodziła się 9 marca 1917 roku w Kijowie. Następnie wraz z rodziną przeniosła się do Równego Wołyńskiego, stamtąd wyjechała do Warszawy, gdzie podjęła studia na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Studiów tych nie ukończyła, udało jej się zaliczyć jedynie pierwszy rok, co spowodowane było zaogniającymi się atakami na studentów żydowskiego pochodzenia. Na uniwersytetach zostały wprowadzone między innymi specjalne miejsca dla studentów żydowskich, tak zwane getta ławkowe, zasada *numerus clausus* (limity przyjęć studentów pochodzenia żydowskiego, którzy mogli stanowić do 10 procent społeczności akademickiej[17]) i jej rozszerzona formuła, czyli *numerus nullus* (zakaz wstępu Żydów na uniwersytety)[18].

Pod wpływem coraz mocniej ogarniających społeczeństwo nastrojów antysemickich Ginczanka opuściła Warszawę i uciekła do Lwowa. Tam zamieszkała przy ulicy Jabłonowskich 8 A[19], gdzie jednak wciąż była narażona na niebezpieczeństwo schwytania. Wydała ją Chominowa, której po latach poetka poświęciła wspomniany już w tym artykule – *Non omnis moriar.* W rezultacie udało jej się uciec przed aresztowaniem, wyjechała tym razem do Krakowa, gdzie od 1943 roku ukrywała się przy ulicy Mikołajskiej 26, skąd została wyprowadzona przez Gestapo w 1944 roku. Tu jej historia się urywa. Dalsze losy autorki są sukcesywnie odtwarzane przez badaczy jej biografii i twórczości.

---

14 J. Mikołajewski, *Pogoń za cieniem. Poznaj niesamowitą poetkę Zuzannę Ginczankę*, Wyborcza.pl, 18.11.2015 [on-line:] http://wyborcza.pl/1,75410,19203976,pogon-za-cieniem-poznaj-niesamowita-poetke-zuzanne-ginczanke.html #ixzz4TyX8b5WC [11.02.2016].

15 A. Araszkiewicz, *Ginczanka, czyli nasza historia* [w:] *Zuzanna Ginczanka. Tylko szczęście*…, s. 18.

16 Por. A. Amenta, *Wstęp* [w:] Z. Ginczanka, *Krzątanina*…, s. 20.

17 Stosunek procentowy szacowany był na podstawie udziału społeczeństwa żydowskiego w ludności całego kraju.

18 Por. A. Araszkiewicz, *Rozkosz*…, ss. 172–173.

19 Tu również mieszkali m.in. Marian Eile, Franciszek Gil czy Karol Kuryluk – ojciec Ewy Kuryluk – artystki wizualnej i malarki.

Zuzanna Ginczanka pozostaje do dziś poetką tajemniczą. Próby szczegółowej rekonstrukcji sylwetki poetki mogłyby mieć swój początek chociażby w niezgodności, co do jej koloru oczu[20]. Krąży bowiem wiele opinii, wariantów i kombinacji ich barwy oraz cech szczególnych. W liście do Silvana De Fantiego Jarosław Mikołajewski pisze: „Jedno miała zielone, drugie niebieskie, uśmiechające się i ironiczne. Jedno smutne, a drugie kpiące. To ciekawe z tymi oczami i z podwójną osobowością"[21]. W tym samym liście, Mikołajewski powołuje się na Eryka Lipińskiego, który napisał: „Była bardzo inteligentna i dowcipna. Bardzo ładna i elegancka. Zwracały uwagę jej oczy – jedno zielone, drugie niebieskie"[22]. Jan Kott z kolei wspominał: „Miała jedno oko tak czarne, że aż tęczówka zdawała się przesłaniać źrenicę, a drugie brązowe z tęczówką w złote plamki", Halina Cetnarowicz: „jedno piwne, a drugie... No właśnie – słyszę, że drugie miała niebieskie. O ile ja pamiętam, to było chyba zielonkawe. A raczej jedno oko miała ciemnopiwne, a drugie jasnopiwne, złote"[23]. Z tego dychotomicznego opisu można wyprowadzić początek całej rozpisywanej później dualistycznej natury jej twórczości. Porządków, między którymi balansowała, starając się połączyć je w jedno. Karolina Koprowska zauważa, że kolor oczu określa charakter poznania w utworach Ginczanki. Badaczka pisze o symbolice „barwy niebieskiej związanej z marzeniami i snami, która ukazuje poznanie świata w sferze utopijnej, wyobrażeniowej"[24]. Przywołanej przez Koprowską kolorystyce można przeciwstawić oczy ciemne, czarne (barwa nocy, ascezy, tęsknoty i obumierania), zielone (nadzieja, życie, natura) czy piwne, złote (wiedza, poznanie). Ginczanka zdaje się taka właśnie jak jej oczy – nieoczywista, wielobarwna, odbijająca światło jak ustawiony pod nie burgund[25].

Nie bez przyczyny rozpoczęłam tę część od oczu poetki. Wzrok bowiem będzie kluczowym zmysłem w poznawaniu, kształtowaniu i różnicowaniu przez nią literackiego i realnego świata[26]. „Zmysły były [dla Ginczanki – przyp. aut.] – jak treść – czynnikiem burzącym jałowość mieszczańskiego konwenansu, buntowały się przeciw mieszczańskiej codzienności"[27]. Wzrok jawi się u niej przeważnie jako narzędzie

20 Nie bez przyczyny wspominam tu o oczach. Jest to bowiem powtarzający się topos w twórczości poetki, któremu poświęcam osobny artykuł w książce wydawanej z okazji stulecia urodzin poetki.

21 J. Mikołajewski, *Listy do przyjaciela…*

22 Ibidem.

23 M. Gliński, *Sana, Saneczka, Gina – piękno i piętno Zuzanny Ginczanki*, Culture.pl, 11.03.2014 [on-line:] http://culture.pl/pl/artykul/sana-saneczka-gina-piekno-i-pietno-zuzanny-ginczanki [15.02.2015].

24 K. Koprowska, *„Pycha" Zuzanny Ginczanki* – doświadczenie dojrzewania, „Konteksty Kultury" 2014, nr 11, z. 1, s. 39.

25 Por. Z. Ginczanka, *Gramatyka* [w:] eadem, *Krzątanina…*, s. 123.

26 Należy tu dopowiedzieć, że to porównanie dwóch kolorów oczu powraca w poezji Ginczanki wielokrotnie. Jednakże za każdym razem dotyczy ono dwóch różnych podmiotów lirycznych, a nie jest to natomiast różnobarwność tęczówek przypisana jednej osobie.

27 M. Głowiński, *O liryce i satyrze Zuzanny Ginczanki*, „Twórczość" 1955, nr 8, s. 117.

swoistego „wpojenia się" w otaczającą przestrzeń, przy jednoczesnym ciągłym ścieraniu się autorki/podmiotu lirycznego ze światem zewnętrznym. Jak przyznaje w wierszu *Zmysły*, właśnie tymi oczami jak agrafkami ostro wpięła się w świat[28], opowiadając się w swych wierszach po stronie życia, radości, witalizmu i miłości.

> Była kobietą wyzwoloną, łamiącą stereotypy, zbuntowaną, która – jak pisze Izolda Kiec – nie potrzebowała męskiej rekomendacji, by zaistnieć w świecie kultury. Ale pod pozorami tej niezależności a także zachwytami mężczyzn chwalących jej wiersze i urodę, krył się też dramat, który wyrazić mógł się w pełni tylko w melancholijnej i pełnej androgynicznych wątków poezji[29].

Jej żydowskie pochodzenie okazało się ówcześnie tym, co zdeterminowało jej życie i w rezultacie sprowadziło na Ginczankę przedwczesną śmierć. W kontekście poetki wielokrotnie przywołuje się określenie „podwójnie wykluczona" – ze względu na płeć oraz pochodzenie etniczne – jako kobieta i jako Żydówka. Agata Araszkiewicz zauważa, że poetka nosi w sobie „znamię próby wyjścia z podwójnej roli Innego: i Kobiety, i Żydówki. To synonim egzystencji podwójnej i rozszczepionej, ukrywającej gdzieś na dnie swoją niewyrażalną tak łatwo w dostępnym »języku« tożsamość"[30]. Ponadto Maria Janion dodaje, że jej „obcość" można rozpatrywać również na tle współczesnego poetce życia literackiego.

> Ginczanka jako pisząca kobieta i jako Żydówka była podwójnie obca w tradycji literatury polskiej. Dwudziestolecie stanowi pierwszy okres w historii, gdy ukształtowało się zupełnie odrębne zjawisko literatury polsko-żydowskiej wraz ze swymi środowiskami i czasopismami, a twórcy pochodzenia żydowskiego współtworzyli uznany kanon literatury polskiej. […] Podobnie pierwszy raz można tu mówić o tworzącej się odrębnej kobiecej subkulturze literackiej, przebijającej się przez struktury patriarchalne[31].

Podziwiana przez wspomnianych już w tym tekście ówczesnych poetów, niejednokrotnie chwalona, wciąż pozostawała w ich cieniu, bez możliwości zabłyśnięcia.

---

28 Poetka pisze:
„Oczami jak agrafkami
ostro wpięłam się w świat
żółto strzelony promień
w źrenicę wwiercił się jak świder –
znienacka srebrzystym dyskiem
blask w odbłysk tęczówki wpadł,
znienacka w przymknięciu powiek
wzrok z chwytu świata się wydarł –"
(Z. Ginczanka, *Zmysły* [w:] eadem, *Wiersze zebrane*, red. I. Kiec, Suwałki 2014, ss. 200–202).

29 M. Gliński, op. cit.

30 A. Araszkiewicz, *Wypowiadam wam moje życie. Melancholia Zuzanny Ginczanki*, Warszawa 2001, s. 62.

31 Por. M. Janion, op. cit., s. 8.

Zjawisko to komentuje Amenta: „Jeśli dana kultura musi stwarzać »innego«, by określić własną tożsamość i oznaczyć jej granice, nietrudno pojąć, że konstrukcja odmienności Ginczanki służy kulturze polskiej do wzmocnienia własnego obrazu jako należącej do cywilizacji zachodniej"[32].

Pozostawała zatem Ginczanka w ciągłym potrzasku, pomiędzy swym urokiem osobistym a pięknem poezji, którą tworzyła. Posługując się kategoriami Agaty Araszkiewicz, jej piękno – wydaje się na zawsze – stało się jej piętnem. Ponadto, badaczka zwraca uwagę na niezwykle istotną dla Ginczanki opozycję ciała i tekstu. Bowiem ciało poetka chce na stałe zadomowić w tekście i języku. Araszkiewicz pisze:

> Język miał zmienić nie tylko kobiece ciało poetki, ocalić je od stygmatyzujących, ćwiartujących klisz. Miał też okazać się tworem prawdziwie rewolucyjnym – otworzyć się na nowe tożsamości – zakwestionować i powielić, miał przestać wykluczać, a zamiast tego wskazywać drogę do utopii różnorodności[33].

Balansowała ona pomiędzy wewnętrznie pielęgnowaną polskością i zdradzającą ją na zewnątrz semicką urodą. Mamy w jej życiorysie do czynienia przynajmniej z dwoma symbolicznymi przejściami od „z" do „ż" i z powrotem. Od „Zuzanny" do „Żydówki" – urodzona jako Żydówka, wybrała na całe swoje dorosłe życie polskie imię Zuzanna, a co za tym idzie polską tożsamość, aby ponownie zostać wydaną i rozstrzelaną za swe żydowskie pochodzenie.

III

> Od początku była sobą – zaświadcza Jan Śpiewak – poetką swojego niepokoju, swojej gwałtownej namiętności, poetką zdziwienia wobec świata i strachu wobec historii, narzucającą na strach maskę żartu, dowcipu i autoironii[34].

Podobnie jak ona sama, tak i tworzona przez nią poezja, pełna jest sprzeczności, kontrastujących ze sobą zestawień i porównań. W jej utworach przeszłość miesza się z teraźniejszością, miłość ze śmiercią i wojną, życie z zapomnieniem, strach z nadzieją, doznania zmysłowe z bolesnymi i traumatycznymi. Ginczanka zdawała się myśleć „podwójnie"[35]. Przewrotnie udowadniała, że:

32 A. Amenta, op. cit., s. 12.

33 Araszkiewicz dodaje również: „Ciało chciała wpisać w tekst i tym samym zmienić swoją kondycję. Afirmację »ojczyzny–polszczyzny« Tuwima, ową euforyczną możliwość zamieszkania w języku. Maria Janion zderza z zabiegiem stosowanym przez Ginczankę, który określa jako »ciało–polszczyznę«" – A. Araszkiewicz, *Ginczanka, nasza historia*…, s. 24.

34 I. Fietkiewicz-Paszek, *Jakże się światu cała opowiem?*, Artpub Literatura [on-line:] http://artpubliteratura.blogspot.com/2012/ 09/zuzanna-ginczanka-1917-1944.html [12.11.2016].

35 Takiego określenia względem Zuzanny Ginczanki używa Franciszek Gil. Por. *Zuzanna Ginczanka. Tylko szczęście*…, s. 106.

> myślenie niebiegunowe, myślenie różnią, oksymoronem jest czystą metafizyką. Żyje nam się na tym świecie w miarę komfortowo, bo go uporządkowaliśmy dialektycznie. A poezja pokazuje nam, albo raczej pozwala nam przeczuć, że dzień wcale nie jest przeciwieństwem nocy, kobiecość – zaprzeczeniem męskości, a wiara w Boga – prostą odwrotnością niewiary. Ginczanka, wyplatając z języka najpiękniejsze wzory, wciąż nie jest pewna, czy to, co jej się tka, jest kurtyną, za którą skrywa się rzeczywistość, czy rzeczywistością samą w sobie[36].

Poetkę charakteryzował niezwykle dojrzały język poetycki, pełen neologizmów, oksymoronów, porównań, uosobień, barwnych epitetów i zdrobnień, będących spuścizną po wyraźnej fascynacji Ginczanki Leśmianem. Jak napisał Michał Głowiński, zamykała ona w statycznej formie, niezmierzone ilości dynamicznej treści, która to „doskonale odpowiada filozofii poetki – filozofii sensualistycznej, filozofii, której głównym punktem zainteresowania było zmysłowe bogactwo i piękno świata"[37]. Leśmian nie był jej jedyną inspiracją twórczą. Był to zaledwie jeden z etapów jej ewolucji jako poetki. Jak wylicza Fietkiewicz-Paszek, Ginczanka

> przeszła drogę od fascynacji poezją Tuwima, Wierzyńskiego, Leśmiana, od poezji zmysłowej, afirmującej życie, niejednokrotnie brutalnie odwołującej się do kobiecej biologii i fizjologii, wyrosłej z buntu przeciw mieszczańskiemu wychowaniu („całe pokolenie niewyżytych kobiet wykrzyczało się w tych wierszach" – Śpiewak), od wierszy bogatych w odwołania do tradycji i kultury, do zwrotu ku mitologii dalekowschodniej (cykl *Chińskie bajki o La-licie*), starogermańskiej (wiersz *Zygfryd*), toposów kultury śródziemnomorskiej (np. *Centaury*) oraz żydowskiej[38].

Konstruowany przez nią podmiot liryczny – niepewny i rozchwiany – zdaje się zawsze pozostawać na rozdrożu, w obliczu wyborów. Zawsze konstruowany jest względem czegoś, „innego". Wielokrotnie zdaje się być zawieszony pomiędzy kulturą i naturą, dialektycznie względem siebie skoncentrowanymi. Z takim „rozdarciem" mamy do czynienia między innymi w wierszu *Dziewictwo*, który to, jak pisze Amenta „ukazuje kontrast między wybujałą, płodną, pulsującą życiem naturą a sztywnym, aseptycznym i sterylnym środowiskiem mieszczańskim"[39]. Jej „uwikłane po szyję w sukienki"[40] „my" liryczne nie jest w stanie wyswobodzić się ze sztywnych konwenansów niepozwalających na zbliżenie się ku naturze. Na dysproporcje pomiędzy tymi zarysowanymi przez Ginczankę porządkami może wskazywać choćby spora przestrzeń tekstowa, poświęcona na opis natury z jej całym rezerwuarem biologicznym

36 A. Araszkiewicz, T. Dąbrowski, *Ginczanka pozostanie dyskretna*, Czas Kultury [on-line:] http://e.czaskultury.pl/czytanka/rozmowy/1627-ginczanka-pozostanie-dyskretna [12.06.2015].

37 M. Głowiński, op. cit., s. 117.

38 I. Fietkiewicz-Paszek , op. cit.

39 A. Amenta, op. cit., s. 20.

40 Określenie zaczerpnięte z wiersza Zuzanny Ginczanki zatytułowanego *Dziewictwo*. Por. Z. Ginczanka, *Dziewictwo* [w:] eadem, *Wniebowstąpienie Ziemi,* wyb. i posł. T. Dąbrowski, Wrocław 2016, s. 33.

i botanicznym, przy niewielkiej ilości miejsca dla zdawkowo, acz dobitnie przedstawionej kultury. Drugim poziomem, na którym warto rozpatrywać te opozycje jest język opisu, a co za tym idzie, sposób obrazowania – surowy i zachowawczy po stronie kultury, wybujały, poetycki, dynamiczny (żywy!) i sensualny po stronie natury. Karolina Koprowska zauważa, że tę „opozycję między naturą a kulturą, konwenansami i sztucznością a pierwotnością i kobiecą naturalnością akcentuje skontrastowanie w wierszu dwóch podmiotów zbiorowych »my« – spontanicznej, nieograniczonej kobiety-natury oraz kobiet"[41], które pozostają uwięzione w konwenansach społeczno-kulturowych.

* * *

Mimo tych niezwykle silnie afektywnie i somatycznie oddziałujących na czytelnika wierszy, jak przywołane w tym artykule *Zmysły*, *O centaurach* czy *Dziewictwo*, Ginczanka jest dziś, jak zauważa Araszkiewicz, najczęściej przedstawiana jako poetka-świadek Holokaustu. Badaczka pisze:

> W pamięci poezji polskiej Zuzanna Ginczanka zapisała się jako ofiara Holocaustu, polska Żydówka, autorka wspomnianego jedynego utworu-arcydzieła. *Non omnis moriar*, przejmujące wyrzeczenie się samej siebie, bluźnierczy atak na tradycję literacką na „polską mowę", która nigdy nie przyjęła jej za swoją, stał się emblematem poetki [42].

Nie jestem skora zgodzić z tą powszechnie obowiązującą opinią, jakoby Ginczanka w ogóle zapisała się trwale na kartach historii polskiej poezji. Ta sprawcza funkcja aktywnego podmiotu została jej wręcz odebrana. Sama Ginczanka, co można wnioskować z jej wierszy, prawdopodobnie nie dałaby przyzwolenia na takie jak wyżej przywołane „zaszufladkowanie".

Ginczanka zdaje się – w moim odczuciu – składać z samych opozycji, które w niezwykły sposób układają się w rodzaj harmonijnej, acz poszarpanej, miejscami nieznanej, historii. Jej pozycja, jako ważnej polskiej poetki również pozostaje niejednoznaczna. „Ginczanka zajmuje specyficzną pozycję w historii literatury […] pozostaje poetką dla wtajemniczonych"[43], choć jak sądzę, następuje dziś pewne przełamanie tego utrzymującego się do niedawna stanu rzeczy.

„Poezję Ginczanki naznacza głęboka melancholia, towarzysząca przecięciu się trzech perspektyw w utworach poetki: polsko-żydowskiej, kobiecej i katastroficznej"[44].

41 K. Koprowska, *„Tuwim w spódnicy"? Poetyka Skamandra w twórczości Zuzanny Ginczanki*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Humanistyczne" 2014, nr specjalny 1), s. 82.

42 A. Araszkiewicz, *Wypowiadam…*, s. 17.

43 J. Sobolewska, *Ginczanka: poetka w pułapce. Wygląd, za który się biło*, „Polityka", 16.02.2016 [on-line:] http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/1650732,1,ginczanka-poetka-w-pulapce.read [15.03.2016].

44 K. Koprowska, *„Pycha"…*, s. 35.

Jak próbowałam przekrojowo pokazać, to jedynie nieliczne z kluczy, którymi można tę poezję „otwierać". Mimo nie najbogatszego pod względem wielkości dorobku literackiego, pozostają wiersze Ginczanki niezwykle interesującym rezerwuarem wielu nieporuszonych tematów, nierozpisanych motywów oraz niewyjaśnionych zmian tekstowych, toposów i nawiązań. To teksty gęste, często, jak w przypadku utworów satyrycznych, komentujące czasy współczesne poetce, sygnalizujące problemy społeczne, na które się nie zgadzała, co w swojej poezji manifestowała.

Bibliografia

Araszkiewicz A., *Rozkosz Ginczanki* [w:] *Mądrość jak rozkosz. Wiersze wybrane*, wyb. A. Araszkiewicz, Warszawa 2017.

Araszkiewicz A., *Wypowiadam wam moje życie. Melancholia Zuzanny Ginczanki*, Warszawa 2001.

Araszkiewicz A., Dąbrowski T., *Ginczanka pozostanie dyskretna*, „Czas Kultury" [on-line:] http://e.czaskultury.pl/czytanka/rozmowy/1627-ginczanka-pozostanie--dyskretna [12.06.2015].

Fietkiewicz-Paszek I., *Jakże się światu cała opowiem?*, Artpub Literatura [on-line:] http://artpubliteratura.blogspot.com/2012/09/zuzanna-ginczanka-1917-1944.html [12.11.2016].

Ginczanka Z., *Krzątanina mglistych pozorów*, red. A. Ament, Kraków–Budapeszt 2011.

Ginczanka Z., *Wiersze zebrane*, red. I. Kiec, Suwałki 2014.

Ginczanka Z., *Wniebowstąpienie Ziemi*, wyb. i posł. T. Dąbrowski, Wrocław 2016.

Gliński M., *Sana, Saneczka, Gina – piękno i piętno Zuzanny Ginczanki*, Culture.pl, 11.03.2014 [on-line:] http://culture.pl/pl/artykul/sana-saneczka-gina-piekno-i--pietno-zuzanny-ginczanki [15.02.2015].

Głowiński M., *O liryce i satyrze Zuzanny Ginczanki*, „Twórczość" 1955, nr 8.

Kiec I., *Zuzanna Ginczanka. Życie i twórczość*, Poznań 1994.

Koprowska K., *„Tuwim w spódnicy"? Poetyka Skamandra w twórczości Zuzanny Ginczanki*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Humanistyczne" 2014, nr specjalny 5 (1).

Koprowska K., *„Pycha" Zuzanny Ginczanki* – doświadczenie dojrzewania, „Konteksty Kultury" 2014, z. 1.

Kotarba R., *Śmierć poetki: Zuzanna Ginczanka. Historia okupacyjna*, Wyborcza.pl. Ale historia, 14.12.2015 [on-line:] http://wyborcza.pl/alehistoria/1,121681,19333036,zuzanna-ginczanka-smierc-poetki-historia-okupacyjna.html [15.12.2015].

Kwiatkowski J., *Dwudziestolecie międzywojenne*, Warszawa 2000.

Mikołajewski J., *Listy do przyjaciela o Zuzannie Ginczance*, Wysokie Obcasy, 30.10.2004 [on-line:] http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,2359047.html?-disableRedirects=true [11.11.2016].

Mikołajewski J., *Pogoń za cieniem. Poznaj niesamowitą poetkę Zuzannę Ginczankę*, Wyborcza.pl, 18.11.2015 [on-line:] http://wyborcza.pl/1,75410,19203976,pogon-za-cieniem-poznaj-niesamowita-poetke-zuzanne-ginczanke.html#ixzz4TyX8b5WC [11.02.2016].

Sobolewska J., *Ginczanka: poetka w pułapce. Wygląd, za który się biło*, Polityka, 16.02.2016 [on-line:] http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/1650732,1,-ginczanka-poetka-w-pulapce.read [15.03.2016].

Zuzanna Ginczanka. Tylko szczęście jest prawdziwym życiem, red. A. Araszkiewicz, S. Beglarian, J. Pogorzelska, S. Szymaniak, Warszawa 2016.

Summary

Full of contradictions – Zuzanna Ginczanka – a Polish poetess of Jewish ancestry

The article aims to present the contradictions and dualities inscribed in life and poetry of Zuzanna Ginczanka (1917–1944) – a Polish poetess of Jewish ancestry. There are two portraits of Ginczanka presented in the article (one of a mature and wise woman and one of a charming girl), both of them simultaneously revealing themselves to the reader through the dualities of her poems, public image and a consistent project of self-identity.

Katarzyna Slany

Rutka Joanny Fabickiej jako przykład postpamięciowej literatury dla dzieci

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

Rutka, powieść Joanny Fabickiej wydana w 2016 roku przez wydawnictwo Agora, tematyką wpisuje się w nurt postholokaustowej literatury dla dzieci, której fabuły podporządkowane są kryterium pamięci i postpamięci[1]. W opisie różnych form pamiętania o Zagładzie przez drugą oraz trzecią generację (bohaterowie oraz odbiorcy współczesnej, postholokaustowej literatury dla dzieci należą już do tej ostatniej) używa się pojęć „pamięć indywidualna" i „pamięć kolektywna", a także terminu „postpamięć" Marianne Hirsch, która w książce *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory* mówi następująco: „postpamięć definiuje doświadczenie tych, którzy dorastali zdominowani przez narracje wcześniejszej generacji o traumatycznych wydarzeniach, które spotkały ją przed ich narodzinami"[2]. Badaczka dodaje, że

> Postpamięć jest definiowana poprzez silną identyfikację z ofiarą czy też świadkiem traumy, zmodulowaną przez próbę przezwyciężenia przepaści dzielącej obie generacje […]. Ta forma identyfikacji oznacza możliwość mówienia: „to mogłem być ja", przy jednoczesnym kategorycznym: „ale to nie byłem ja"[3].

W odniesieniu do osób, które miały bliski kontakt ze świadkami historii, funkcjonuje termin „przyswojonego świadka" lub „retrospekcyjnie przyswojonego świadectwa" Geoffreya Hartmana[4].

1 Por. G. Eisen, *Children and Play in the Holocaust. Games among the shadows*, Amherst 1988, s. 153.

2 M. Hirsch, *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Cambridge 2007, s. 22. Wszystkie tłumaczenia filologiczne tego tekstu moje – K. S.

3 Ibidem, s. 80.

4 Por. A. Nikliborc, *Uwięzione w KL Auschwitz-Birkenau. Traumatyczne doświadczenia kobiet odzwierciedlone w dokumentach osobistych*, Kraków 2010, s. 42.

Postholokaustowe teksty dla dzieci są dzisiaj bardzo popularne na gruncie polskim, a ich bohaterowie często występują w roli przyswojonych świadków Holokaustu, co wynika z dydaktycznej wymowy tego typu opowieści[5]. Wielu rodzimych autorów piszących dla młodych mierzyło się już z tematem Zagłady oraz postpamięci, czego przykładem mogą być chociażby, by wymienić najbardziej znane: *Arka czasu* Marcina Szczygielskiego, *Kotka Brygidy* oraz *XY* Joanny Rudniańskiej, *Bezsenności Jutki* Doroty Combrzyńskiej-Nogali, *Ostatnie piętro* Ireny Landau, *Wszystkie moje mamy* Renaty Piątkowskiej, *Szlemiel* Ryszarda Marka Grońskiego, *Wojna na Pięknym Brzegu* Andrzeja Marka Grabowskiego, *Jest taka historia* Beaty Ostrowickiej, *Pamiętnik Blumki* Iwony Chmielewskiej, *Po drugiej stronie okna* Anny Czerwińskiej-Rydel, *Zwyczajny dzień* Katarzyny Zimmerer, *Ostatnie przedstawienie panny Esterki* Adama Jaromira oraz *Wszystkie lajki Marczuka* Pawła Beręsewicza[6].

Na ich tle *Rutka* reprezentuje szczególny rodzaj postpamięciowej powieści dla dzieci, bowiem opowieść o Zagładzie przekazywana jest w niej *stricte* w linii żeńskiej (matrylinearnej) i ujawnia się poprzez chaotyczne, szarpane, silnie zindywidualizowane, niespisane mikronarracje oraz urywki wspomnień zaprezentowane za pomocą poetyki snu lub fantazmatu. W powieści Fabickiej o Zagładzie świadczy Róża Schwarz – ciotka głównej bohaterki, Zosi Sardynki, mieszkającej z mamą na Bałutach. Centralnym doświadczeniem w życiu Róży było przeżycie łódzkiego getta. Bohaterka ma potrzebę świadczenia o swoich dziecięcych przeżyciach, czyli łączności z teraźniejszością poprzez prywatną narrację. Dzieciństwo spędzone w getcie w świetle wojennych biografii traktowane jest jako doświadczenie epifaniczne i graniczne, które pozostawia trwały ślad w jednostce[7]. Norman Denzin twierdzi, że „w epifanii ujawnia się indywidualny charakter, osobista konfrontacja z kryzysowym bądź innym znaczącym wydarzeniem"[8]. Ciotka poprzez nadanie znaczenia przestrzeni – Bałutom – inicjuje opowieść o swoim dzieciństwie i zachęca Zosię, aby odpamiętywała jej historię. Róża jest zatem nosicielką wspomnień o łódzkim getcie, której narracyjna natura wiąże ją z innymi.

Inspiracją dla opisania i zinterpretowania opowieści Róży stały się dla mnie literaturoznawcze i socjologiczne badania feministyczne nad kobiecym doświadczeniem

5 Por. L. Kokkola, *Representing the Holocaust in Children's Literature*, New York 2003; M. Wójcik-Dudek, *W(y)czytać Zagładę. Praktyki postpamięci w polskiej literaturze XXI wieku dla dzieci i młodzieży*, Katowice 2016.

6 Interpretacje tych utworów znajdują się w monografii Małgorzaty Wójcik-Dudek (por. M. Wójcik-Dudek, op. cit.).

7 Por. K. N. Denzin, *Reinterpretacja metody biograficznej w socjologii. Znaczenie a metoda w analizie biograficznej*, tłum. N. Nowakowska [w:] *Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarek, M. Ziółkowski, Warszawa 1990, s. 22.

8 Ibidem, s. 50.

Zagłady prowadzone od lat 70. XX wieku na dokumentach osobistych kobiet, ale też na ich zbeletryzowanych autobiografach. „Wyrosły [one] ze sprzeciwu wobec tendencji uniwersalistycznych w badaniach Holokaustowych, zacierających odrębności i dystynkcje w opisie wojennych losów"[9]. Mimo że kobiety stanowiły ponad połowę ofiar Zagłady, ich doświadczenia nadal są pomijane w analizach historycznych czy literaturoznawczych lub też pozostają ukryte w postaci stłumionych, niewypowiedzianych relacji[10]. Współczesna próba wyłonienia i zintegrowania prywatnych historii ocalałych kobiet (obecna na gruncie literatury dla dzieci nie tylko w *Rutce*, ale i w *Kotce Brygidy* Rudniańskiej) jest reakcją na męskie narracje o Holokauście, które uznawane są za normatywne (szczególnie widać to na przykładzie licealnych lektur szkolnych, na niższych poziomach edukacji dyskurs postpamięciowy w ogóle się nie pojawia)[11], i postulatem dowartościowania „ustnej" „spuścizny ze strony kobiet"[12]. Agnieszka Nikliborc, badaczka dokumentów osobistych kobiet, które przeżyły getto i obozy koncentracyjne, twierdzi, że takie jednostkowe historie są źródłem wiedzy o intymnym, subiektywnym i prywatnym doświadczaniu traumy[13]. Zauważa też, że kobiece opowieści o wojnie dotykają problemów tabuizowanych lub przemilczanych w genealogii kobiecej. To ostatnie pojęcie funkcjonuje w feministycznych badaniach w odniesieniu do narracji kobiecych poświęconych nie tylko Zagładzie i rozumiane jest jako konstruowanie – odbudowywanie – dookreślanie wspólnej historii kobiet i ich wzajemnych głębokich więzi[14].

Interesujący sposób rozpoznawania genealogii kobiecej proponuje Clarisa Pinkola Estés, jungowska badaczka baśni i kobiecych narracji, która przywołuje metaforę zbierania kości starych kobiet przez młode – kości te symbolizują aktywną pamięć o doświadczeniach wpisanych w linię matrylinearną[15]. Badaczka poprzez tę metaforę postuluje odnajdywanie i waloryzowanie przez dziewczynki i dziewczęta niespisanych opowieści starych kobiet w celu zinterioryzowania kobiecej perspektywy i specyficznego doświadczenia, które ujawniają niedostrzegane, lekceważone czy przemilczane fakty, konteksty i znaczenia w historii kobiet. Takie ujęcie historii kobiet współcześnie

9 A. Ubertowska, *„Niewidzialne świadectwa". Perspektywa feministyczna w badaniach nad literaturą Holokaustu*, „Teksty Drugie" 2009, nr 4: *Narracje i profanacje*, s. 214.

10 Por. ibidem, ss. 215–216.

11 Por. M. Goldenberg, *„From a World beyond". Women in the Holocaust*, „Feminist Studies" 1996, nr 3, ss. 667–687.

12 Por. A. Dworkin, *The Unremembered. Searching For Woman At The Holocaust Memorial Museum*, „Ms" 1994, nr 5, s. 58.

13 Por. A. Nikliborc, op. cit., s. 16.

14 Por. C. Bacchilega, *Postmodern fairy Tales. Gender and Narrative Strategies*, Philadelphia 1997.

15 Por. C. Pinkola Estés, *Biegnąca z wilkami. Archetyp Dzikiej Kobiety w mitach i legendach*, tłum. A. Cioch, Poznań 2001, s. 46.

wykorzystują pisarki feministyczne (piszące nie tylko dla dorosłych), które tworzą narracje specyficznie kobiece, nazywane *herstoringiem*, czego *Rutka* jest przykładem.

Koncepcja *herstoringu* zrodziła się w latach 70. XX wieku, kiedy Adele Aldrige zaproponowała dekonstrukcję słowa „historia"[16]. Według badaczki angielski termin *history* wskazuje, że historia to *his story* ('jego opowieść'), przedrostek *his* ('jego') sugeruje męskocentryczność tej dyscypliny[17]. W miejsce przedrostka *his* wstawiła *my* (tu: 'moja') i w ten sposób termin *history* zastąpiła określeniem *mystory* ('moja opowieść'), związanym – jak twierdziła – również z *mystery* ('tajemnicą')[18]. Wkrótce historię kobiet zaczęto określać terminem *herstory* ('jej opowieść'), którym objęto doświadczenia kobiet zawarte w prywatnych, intymnych, subiektywnych narracjach[19]. Warto podkreślić, że szczególnie ważne są tu mikronarracje, określane jako *cases* ('przypadki'), będące soczewkami pozwalającymi wniknąć w świat kobiecej rzeczywistości[20]. Powstające dziś mikronarracje kobiece dotyczące Zagłady prezentują genealogię kobiet, ich podmiotowość, więzi matrylinearne, specyficzne artefakty kobiece oraz wspólne doświadczanie traumy ze szczególnym uwzględnieniem tworzenia przez kobiety grup wsparcia określanych jako surogaty rodzin podtrzymujących wzajemne zaufanie, szacunek do opowieści i wspomnień oraz ocalanie przez nie relacji siostrzanych[21].

Genealogia kobieca w *Rutce* budowana jest poprzez archetyp wewnętrznej opiekunki, który zdaniem Pinkoli Estés istnieje w podświadomości kobiecej i „prowadzi, przewodzi, podpowiada i przekonuje do korzystania, ale i poznawania historii"[22] starszych generacji kobiet przez dziewczynki i dziewczęta. Wizerunek Róży odpowiada przedstawianym przez feminizm mocy portretom kobiet, które są stwórczyniami-czarownicami, mają liczne wcielenia – staruchy i dziewczynki – zaś ich misją jest otwieranie młodych podopiecznych na drogę pamięci i wzmacnianie linearności więzi kobiecych[23]. Ciotka – przewodniczka – niesie opowieść zawierającą znaki i symbole

16 Por. E. Domańska, *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań 1999, s. 204.

17 Por. ibidem, s. 204.

18 Por. ibidem.

19 Por. ibidem.

20 Por. ibidem, ss. 62–63.

21 Dla porządku warto przypomnieć, jakie tematy uznaje się za specyficznie kobiece w dyskursie holokaustowym: macierzyństwo, relacja matka – córka, matka – dziecko, kobieta – rodzina, kobieta – rodzice, ale też kobieta – kobieta, tworzenie grup wsparcia, opieka nad rodziną, zaangażowana walka w wyzwolenie, twórczość, cielesność, która determinuje sposób życia i strategie przetrwania, artefakty kobiecości (rzeczy takie jak spinki, lusterka, biżuteria, pościel, ubrania itd.), eksperymenty, obnażanie ciał, domy publiczne, ciąża, gwałt, brak menstruacji czy defeminizacja. Chodzi zatem o uwarunkowane płcią kulturową wzorce społeczne – ich odtwarzanie, ale i przekraczanie w sytuacji ekstremalnego zagrożenia do lat 70. przemilczane i oddzielane od właściwej pamięci zbiorowej o Holokauście. Por. A. Ubertowska, op. cit., s. 222.

22 C. Pinkola Estés, op. cit., s. 16.

23 Por. ibidem, s. 17.

pamięci, dlatego dla Zosi „jest zarazem wehikułem i celem podróży”[24]. Jako archetypiczna stara kobieta stoi na pograniczu teraźniejszości i przeszłości. Jej obecność otwiera czasoprzestrzenną szczelinę, w którą wkracza Zosia poprzez klasyczny próg mediacji między światami, jakim jest mieszkanie w powojennej kamienicy, gdzie ciotka żyła jako dziecko. Małgorzata Wójcik-Dudek podkreśla, że istotnym elementem postholokaustowej literatury dla dzieci staje się symboliczna czasoprzestrzeń będąca ekwiwalentem przeszłości[25] oraz

> ślad, dowodzący, że to, czego nie ma, kiedyś istniało. […]. Praca śladu nigdy nie zostaje zakończona, wymaga ona bowiem ciągłego ruchu, transmisji, dzięki którym może zaświadczać o przeszłości[26].

Symbolicznym śladem obecności Róży w getcie jest jej dziecięce *alter ego*, Rutka, która transferuje Zosię w przeszłość. Autorka stosuje tu ciekawy zabieg polegający na użyciu dziecięcego medium, dzięki któremu „ekspresja przeżyć [starej kobiety – przyp. K. S.] staje się w ogóle możliwa”[27]. Anna Pekaniec następująco pisze o Rutce:

> Rudowłosa bohaterka nie tylko przemieszcza się pomiędzy różnymi wymiarami czasu – przeszłość wszczepia się w teraźniejszość, ale w czasach współczesnych rozgląda się za sygnałami z lat czterdziestych XX wieku. To jedno z wielu „około baśniowych” rozwiązań, które autorka stosuje, aby opowiedzieć historię dziewczynki, której dzieciństwo zostało skażone przez Shoah, ale też po to, by uczynić równorzędnym bohaterem miasto, Łódź, traktowaną jako palimpsest, przechowujący pamięć o swoich dawnych mieszkańcach. Metafora miast jako palimpsestu dość często obecna jest w dyskursie memorialnym[28].

Opowieść Fabickiej prezentuje wycinek świata wojennego poprzez obrazy, które nazwać można impresjami pamięciowymi. Brak tu bowiem systematyczności zdarzeń, ciągłości przyczyno-skutkowej, stylizacji na dokument osobisty lub zapiski robione w pośpiechu. Wiele jest natomiast impresji i fantazmatów, które tworzą fabułę eliptyczną – niewyposażoną w kluczowe dla łódzkiego getta wydarzenia z eufemistycznie implikowaną informacją o Zagładzie. Impresyjność i fantazmatyczność powodują, że na plan pierwszy wysuwa się indywidualna historia Róży-Rutki, w dalekim tle zaś figuruje kolektywne doświadczenie Żydów w getcie. W przeciwieństwie do *Bezsenności Jutki* Combrzyńskiej-Nogali Fabicka nie sygnuje łódzkiego getta jako geografii wyobrażonej tradycyjnymi toposami Zagłady, którymi według Wójcik-

24 Ibidem, s. 21.

25 Por. M. Wójcik-Dudek, op. cit., s. 12.

26 Ibidem, s. 35.

27 J. Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*, Wrocław 2009, s. 286.

28 A. Pekaniec, *Dwie opowieści o wojnie, Holokauście i nie tylko. Kotka Brygidy* Joanny Rudniańskiej i *Rutka* Joanny Fabickiej, „Czy/tam/czy/tu” 2017, nr 1, [w druku].

Dudek są: mur, druty, kryjówki, „wielka szpera", deportacje do obozu w Chełmnie nad Nerem i Auschwitz-Birkenau – kluczowe dla losów żydowskich dzieci[29]. Justyna Kowalska-Leder, badaczka doświadczenia Zagłady w dokumentach osobistych dzieci, dostrzega, że wymienione elementy składają się na ogólny, okupacyjny obraz dzieciństwa i twierdzi, że ich powtarzalność „kształtuje wspólnotowy charakter tego doświadczenia i wpływa […] na kształt pamięci o Holokauście"[30].

Chociaż miejsca mówią, co deklarują Róża, Rutka i autorka, wprowadzająca do tekstu autotematyczne dygresje i dążąca do uspójniania narracji, w tekście widoczna jest cezura tematów i obrazów, zwłaszcza tych, które mogłyby czytelnikowi naświetlić życie Rutki w getcie. Odbiorca może domyślać się, że pochodziła ona z bogatej rodziny żydowskiej, która w 1940 r. została przesiedlona na Bałuty, gdzie Niemcy utworzyli getto. Rodzina dziewczynki zginęła podczas jednej z deportacji, której jej samej udało się uniknąć. Następnie przeżyła „wielką szperę" i żyła w getcie jako sierota (prawdopodobnie pod opieką Żydówki Gizeli) aż do jego wyzwolenia w 1944 roku. Choć pobyt w getcie łódzkim przetrwało bardzo niewiele osób (około dziewięciuset[31]), nie wiadomo, dzięki komu Rutka przeżyła i gdzie się ukrywała. Ta enigmatyczna biografia odsyła czytelnika do specyficznej konstrukcji biografii i autobiografii dzieci Holokaustu, które według Kowalskiej-Leder cechuje zwykle „jakiś »brak«: milczenie na temat uczuć bohatera, zaniechanie komentarza wyjaśniającego kontekst wydarzeń czy wąski, wybiórczy ogląd rzeczywistości"[32]. W tego rodzaju impresjonizmie pamięciowym dostrzec można również charakterystyczny dla *herstoringu* intymny sposób budowania opowieści. *Herstoring* kładzie bowiem nacisk na subiektywność odczuć, relewantną interpretację zdarzeń, swobodne mediowanie między zdarzeniami ogólnymi, ważnymi dla zbiorowości, a specyficznymi, istotnymi tylko dla jednostki[33]. Fabicka łączyłaby zatem w tym wypadku perspektywy dziecięcą i kobiecą, obie esencjonalne, integrujące archetypiczny portret Róży-Rutki.

Pekaniec twierdzi, że

> Rzetelność faktograficzna, nawet jeśli w dużej mierze maskowana przez literackość, to podstawa. Świadomość performatywnego działania literatury dla dzieci i młodzieży implikuje rzetelność konstruowania wojennych/Holokaustowych fikcyjnych „światów możliwych/wyobrażanych", a przecież stale dialogujących z danymi historycznymi. Zapośredniczone, zasłyszane kiedyś opowieści, czy

29 Por. M. Wójcik-Dudek, op. cit., s. 156.

30 J. Kowalska-Leder, op. cit., s. 25.

31 Por. A. Löw, *Getto łódzkie. Litzmannstadt Getto. Warunki życia i sposoby przetrwania*, tłum. M. Półrola, Ł. M. Pleś, Łódź 2012, s. 89.

32 J. Kowalska-Leder, op. cit., s. 305.

33 Por. A. Nikliborc, op. cit., s. 25.

całkowicie zmyślone fabuły, odwołujące się jednak do tego, co kiedyś miało miejsce, to zaledwie migawki, które właśnie dzięki swoim niewielkim rozmiarom, zapewniają szerszy ogląd całości […][34].

Badaczka dodaje, że Fabicka nie odchodzi od rzetelności faktów, jednak widoczna jest ich oszczędność, gdyż dla pisarki ważniejsze jest prezentowanie „odprysków historii" / „okruchów historii"[35]. Uwaga czytelnika skupia się więc przede wszystkim na przestrzeni getta – Bałutach, Marysinie i Starym Mieście – co powoduje, że „przestrzeń staje się kategorią, w której pamięć może się swobodnie realizować"[36]. Ciekawe okazują się liczne wyprawy dziewczynek, między innymi na Marysin, gdzie rozkoszują się kradzionymi owocami morwy, czy na Bałucki Rynek, gdzie opiekunka Rutki, Gizela, karmi je śledziem z cebulą, a następnie zabiera do piekarni na pączki. Istotną wyprawą jest też ta na stację Radegast, gdzie Rutka opowiada Zosi niepokojącą historię utraty rodziny. Obserwują też rozemocjonowanych ludzi zgromadzonych na stacji, porzucone przez nich rzeczy i dokumenty, co skłania dziewczynki do poszukiwań zaginionej walizki rodziców Rutki. Fabicka w subtelny sposób prezentuje w tej scenie zderzenie Żydów polskich z Żydami deportowanymi do getta z zachodniej Europy, podkreślając brak komunikacji między nimi, poczucie obcości oraz wzajemny lęk. Warto zauważyć, że wymienione tu i pozostawione bez komentarza autorskiego elementy pejzażu getta podlegają interpretacji tylko przez dojrzałego odbiorcę, wyposażonego w ogólną wiedzę o Holokauście, jednak nawet wówczas jest to interpretacja intuicyjna, pozbawiona suchej informacji o zdarzeniach[37].

Choć Zosia nie potrafi ułożyć w całość fragmentarycznych migawek z życia getta, zaczyna otwierać się na nielubiane wcześniej Bałuty. Pekaniec pisze, że konsekwencją podróży w czasie jest „wszczepianie się" przeszłości w teraźniejszość[38] oraz wsłuchiwanie się Zosi w głos przeszłości. Szczególnie oddaje to sytuacja, gdy dziewczynka słyszy pieśń żydowską śpiewaną przez „upsychicznione" getto. Kiedy pyta Rutkę, kto tak śpiewa, ta odpowiada: „Mury […]. Domów, bożnic, całych miast, których już nie ma"[39]. Intensywne wsłuchiwanie się w modlitwy śpiewane w jidysz jest dla Zosi

34 A. Pekaniec, op. cit.

35 Ibidem.

36 M. Wójcik-Dudek, op. cit., s. 227.

37 Jedyną mocno zarysowaną postacią w powieści jest Biały Pan, figura mroczna i groteskowa, która zdaje się inwigilować getto, być jego złym duchem, zwłaszcza kiedy łapie i pożera kolorowe motyle. Za pomocą tej metafory autorka przedstawia Mordechaja Chaima Rumkowskiego, przełożonego Starszeństwa Żydów w getcie, który nadzorował „wielką szperę", podczas której deportowano do obozów Zagłady około szesnastu tysięcy dzieci poniżej dziesiątego roku życia i starców. Por. A. Löw, op. cit., s. 90.

38 Por. A. Pekaniec, op. cit.

39 J. Fabicka, *Rutka*, Warszawa 2016, s. 172.

zmysłowym doświadczeniem, które sprawia, że wchodzi ona w rolę „nasłuchowego”[40] świadka historii i to właśnie zmysł słuchu wywołuje w niej poczucie identyfikacji z miejscem oraz pozwala uchwycić tragedię ludzi skazanych na Zagładę. Wydaje się, że Fabicka postuluje zasadę słuchania głosów przeszłości, o której następująco mówi Pinkola Estés: „powinnyśmy się nauczyć rozumieć opowieści od wewnątrz, tak jakbyśmy były w nich, a nie tak, jakby działy się poza nami”[41]. Jungistka ma tu na myśli metaforę charakterystyczną dla narracji kobiecych, nazywaną metaforą „stłumionego kobiecego głosu”, który musi wybrzmieć w przestrzeni kobiecej, zostać uwewnętrzniony przez kolejne generacje kobiet jako głos pozbawiony neutralności, eksponujący „Ja intymne”, dlatego istotny w dyskursie postpamięciowym[42].

Elementy *herstoringu*, które dostrzegam w *Rutce*, interpretuję zatem jako dowartościowanie przez autorkę kobiecej mikroopowieści, wypełnienie impresjami o Zagładzie pustych miejsc na mapie genealogii kobiecej w rodzinie Zosi. Dużym atutem powieści jest oddanie głosu starej kobiecie, która mówi o tym, co osobiste, intymne, subiektywne, zaś jej opowieść ma taki sam status jak narracje kolektywne, publiczne i oficjalne[43]. Wydaje się też, że Róża chce przekazać Zosi nie tyle doświadczenie traumy getta i wiedzę o Zagładzie, ile umiejętność budowania świata imaginacyjnego w sytuacji beznadziei. Róża nadaje niezwykłe znaczenie wyobraźni, która pomaga ocalić pamięć o najbliższych. W tekście wiele jest momentów symbolicznych, kiedy poetyka fantazmatu z elementami groteski przenika się z impresjami o życiu Rutki w getcie. Wielokrotnie dochodzi do pomieszania porządku wyobraźniowego z realnym i zawężania przestrzeni getta do pokoju w zniszczonej bałuckiej kamienicy, w którym ukrywała się Rutka, następnie do maleńkiej szuflady, która staje się dla Zosi progiem przejścia w bardzo zmysłowy i intymny świat wyobraźni Rutki. Róża przypisuje wyobraźni funkcję terapeutyzującą poczucie klęski po stracie rodziców, lęk przed tragiczną codziennością getta oraz w szerokim wymiarze – świadomość Zagłady Żydów[44]. Jak pisze Pekaniec:

40 Por. H. Świda-Ziemba, *Urwany lot. Pokolenie inteligenckiej młodzieży powojennej w* świetle listów i *pamiętników z lat 1945–1948*, Kraków 2003, s. 53.

41 C. Pinkola Estés, op. cit., s. 33.

42 Por. A. Ubertowska, op. cit., s. 223.

43 Por. E. Domańska, *Mikronarracje*…, s. 203.

44 Warto odwołać się do badań Joanny Stocker-Sobelman przywołującej historie kobiet ocalałych z obozu i dokonującej analizy strategii ich przetrwania – sfera wyobrażeń odgrywa wśród nich dużą rolę. Jedna z ocalałych pisze: „Nie mówiłam ci o tym wcześniej, że miałam różne fantazje. To było coś pomiędzy fantazją a snem. Myślałam do siebie, próbowałam mówić do siebie i powiedzieć, że to jest koszmar, który tak naprawdę się nie dzieje, tylko o tym śnię. Udowadniałam, że niedługo się obudzę i przekonam, że to tylko sen. Zapraszałam te wyobrażenia do siebie” (J. Stocker-Sobelman, *Kobiety Holokaustu. Feministyczna perspektywa w badaniach nad Shoah. Kazus KL Auschwitz-Birkenau*, Warszawa 2012, s. 106).

> Wyobraźnia upraszcza (lecz nie trywializuje) to, co skomplikowane, albo niepojmowalne ze względu na szczupłość danych lub wagę ich przekazu. Praca wyobraźni nie tyle zastępuje zrozumienie, co buduje zupełnie nowe światy, ulotne, ponieważ oparte na dziecięcej dyspozycji do uniezwyklenia rzeczywistości, ale i wyjątkowo trwałe, gdyż powstająca dzięki nim wizja sprzyja podejmowaniu konkretnych działań. Jej status jest irrelewantny, liczy się to, co oferuje bohaterkom[45].

Wyobraźniowość Rutki pozwala Zosi odkryć potencjał własnej wyobraźni, dzięki której porozumiewa się ona z przeszłością, emocjonalnie wnika w wojenne dzieciństwo przyjaciółki oraz nawiązuje więź z miejscem, które do tej pory było jej obojętne. Bałuty przestają być dla niej anonimowe i przeźroczyste historycznie. Hirsch pisała, że postpamięć jest zapośredniczona nie tylko przez wspomnienia, ale też wyobraźnię i twórczość[46]. W powieści Fabickiej te trzy elementy łączą się w chwili, kiedy Zosia obrysowuje kredą figurę Rutki na ścianie kamienicy. Gest ten przypomina fotografowanie postaci i jest przykładem pozostawiania po kimś śladu. I choć figurę narysowaną kredą zmywa deszcz, gest Zosi świadczy o jej intymnym i dojrzałym rozumieniu historii, świadomym wpisaniu samej siebie w przestrzeń byłego getta, co szczególnie ważne, gdy wiemy, że jest ona jedyną spadkobierczynią pamięci o żydowskim pochodzeniu Róży.

Dopiero po rozpoznaniu i przeżyciu jednostkowej historii Róży, Zosia może skonfrontować się z kolektywnym doświadczeniem Żydów w łódzkim getcie. Róża zabiera dziewczynkę do muzeum na Stacji Radegast. Fabicka buduje tu niezwykle ciekawą scenę, w której konstruuje piramidę matrylinearną, tak ważną w feministycznych prezentacjach więzi kobiecych: „na wózku jedzie staruszka, a na jej kolanach siedzi dziewczynka z ciemnymi włosami i starą walizką z pękniętym uchwytem. Ale to nie koniec – na niej siedzi kolejna dziewczynka (tym razem ruda) […]"[47]. Piramida symbolizuje sieć wsparcia kobiet ze szczególnym podkreśleniem ważności nestorki rodu, która wspiera wiedzą i doświadczeniem najmłodszą – jakby „dźwiga" ją na swoich barkach.

W muzeum na Stacji Radegast, które Róża nazywa miejscem pełnym „śladów i wspomnień"[48], Zosia wkracza w świat „upsychicznionych" przedmiotów, szepczących i wyczekujących na ludzi, do których należały. Finałowe oddanie głosu rzeczom odpowiada omawianemu przez Hirsch oraz Bożenę Shallcross ukazywaniu pamięci o Zagładzie w postaci metonimii i synekdoch. Shallcross w książce *Rzeczy i Zagłada* pisze, że „wobec niemożności przeżycia namacalnego konkretu tamtego świata

45 A. Pekaniec, op. cit.
46 Por. M. Wójcik-Dudek, op. cit., s. 113.
47 J. Fabicka, op. cit., s. 209.
48 Ibidem, s. 211.

pozostaje jego kształt wyrażony w języku śladów”[49]. Badaczka twierdzi, że w przestrzeni muzeów „śladowe artefakty Zagłady zostają zaangażowane w wizualny performance zapośredniczania, który definiuje ich nowy status w kategoriach edukacyjnych, poznawczych, upamiętniających”[50]. Według niej jednak masowość rzeczy mówi o uniformizacji ofiar i ich rola sprowadzona jest do metonimicznej narracji komunikującej o ich śmierci[51]. Skumulowane muzealne rzeczy są więc najczęściej anonimowymi „kapsułami pamięci” i mówią „o pogwałconej bliskości i sforsowanej separacji z człowiekiem”[52].

W tym wypadku Fabicka znowu zaskakuje pomysłowością, ponieważ zaprezentowane przez nią rzeczy nagle niepokojąco ożywają, gdyż jak twierdzi Róża, są spragnione kontaktu z człowiekiem, ciągle wyczekują na swoich właścicieli. Ich szepty i śmiechy, przypominają poirytowane, podniecone rozmowy ludzi. Personalizacja rzeczy, zarysowanie ich biografii, intymne i wręcz natrętne wyczekiwanie grzechoczących łyżek i garnków na dotyk ludzkiej ręki sprawiają, że autorce udaje się przełamać anonimowość muzealnych eksponatów i zreindywidualizować je w oczach czytelnika[53]. Wnikliwy obserwator może śledzić palimpsestowe losy zgromadzonych przedmiotów oraz zdobyć ułamki informacji o wieku, płci, tożsamości, statusie materialnym i zawodzie ludzi, do których należały. Pisarka odwraca zatem stereotypową regułę mówiącą, że „biografia użytkowego przedmiotu trwa tak długo, jak długo ma on zdolność służenia swemu użytkownikowi”[54].

Odbiór zgromadzonych w muzeum rzeczy jest dla Zosi jako świadka przyswojonego próbą zbliżenia się do doświadczeń bezpośrednich świadków zbrodni hitlerowskich, którzy w dziennikach prowadzonych w getcie opisywali emocjonalny stosunek do rzeczy pozostałych po deportowanych. Przykładem takiego zapisu jest fragment dziennika Mosze Puławera, którego zadaniem było selekcjonowanie i przeznaczanie do dalszego użytku rzeczy po zamordowanych Żydach:

> Często zdarzało się, że siedziałem zupełnie sam przed taką stertą butów i miałem wrażenie, że te buty do mnie przemawiają. W każdym bucie widziałem twarz dziecka, dziadka, babki, matki i ojca. Przez cały dzień nie mogłem uwolnić się od butów, a gdy byłem w domu, one ciągle jeszcze zaprzątały moje myśli[55].

49 B. Shallcross, *Rzeczy i Zagłada*, Kraków 2010, s. 20.

50 Ibidem, s. 176.

51 Por. ibidem, s. 177.

52 Ibidem.

53 Por. E. Domańska, *Humanistyka nieantropcentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura współczesna” 2008, nr 2, s. 11.

54 B. Shallcross, op. cit., s. 177.

55 M. Pulaver, *Geven iz a getto*, Tel Awiw-Jafo 1963, cyt. za. A. Löw, op. cit., s. 253.

U Fabickiej szczególnym instrumentarium pamięci staje się fotografia, którą Hirsch uznaje za istotne medium transmisji traumy wojennej między generacjami, zaś Wójcik-Dudek zauważa, że właśnie zdjęcie jest w literaturze dziecięcej „najpopularniejszą metonimią dotyczącą Zagłady"[56], gdyż pozwala przyswojonemu świadkowi „uchwycić i doświadczyć obecność osób, których już nie ma"[57]. Pekaniec pisze:

> W *Rutce* fotografia zostaje wykorzystana niemalże jak magiczny przedmiot, pozwalający na połączenie z wytęsknioną rodziną tytułowej bohaterce[58].

Zosia staje się świadkiem powrotu dziecięcego *alter ego* Róży w świat zdjęcia. Rutka dołącza do rodziców i brata, którzy serdecznie ją nawołują. Ten symboliczny finał nie oznacza końca kobiecej mikronarracji, a wręcz przeciwnie: pozostawia ją otwartą i żywą – osadzoną w pamięci Zosi, która teraz być może dowie się od ciotki więcej, sama zadając pytania. Z perspektywy *herstoringu* opowieść Róży-Rutki regeneruje nadszarpniętą w tej rodzinie macierzyńsko-siostrzaną więź. Różę postrzegać można przez pryzmat symbolu Wielkiej Babki, istotnego dla postmodernistycznych przedstawień kobiecej starości w literaturze XX i XXI wieku, której rola polega na duchowym patronacie nad dojrzewającą podopieczną[59]. Zosia jest spadkobierczynią witalności, samodzielności, niezależności Róży, dzięki jej podwójnej obecności – jako starej kobiety i dziewczynki – staje się wrażliwa na historię ludzi, miejsc, rzeczy. Zadaniem babki-patronki jest przekazanie podopiecznej testamentu-posłannictwa[60], którym w tym wypadku jest świadomość wojennego dzieciństwa nestorki rodu, emocjonalna reaktualizacja minionych zdarzeń, uobecnianie przeszłości[61] do tej pory przemilczanej przez matkę dziewczynki, a tak ważnej dla przetrwania linii matrylinearnej w tej rodzinie.

Istotne wydaje się tu przywołanie sceny kolacji szabasowej zorganizowanej przez Różę, podczas której tylko ona i Zosia widzą Rutkę. Mama Zosi wydaje się kompletnie ignorować żydowską tradycję ciotki, choć jest ona dla niej jedyną rodziną. Henryk Grynberg twierdzi, że istnieje szczególna forma profanowania pamięci o Zagładzie, a jest nią niepamięć, zapominanie, przemilczanie[62]. Taką postawę prezentuje właśnie matka bohaterki. Tymczasem, jak dowodzi Grynberg, niepamięć nie

56 M. Wójcik-Dudek, op. cit., s. 122.

57 Ibidem, s. 123.

58 A. Pekaniec, op. cit.

59 Por. U. Śmietana, *Potęga babek. Afirmatywny obraz starości w dwudziestowiecznej prozie kobiet* [w:] *Historia niechciana. Historie obecne. Szkice o literaturze polskiej XX wieku*, red. H. Gosk, A. Zieniewicz, Warszawa 2003, s. 222.

60 Por. ibidem.

61 Por. J. Kowalska-Leder, op. cit., s. 313.

62 Por. H. Grynberg, *Życie osobiste*, Warszawa 1989, s. 171.

przynosi ulgi i choć pamięć jest bolesna, straszna, tragiczna, dla pisarza jedyną wartością jest pamięć[63].

Fabicka, świadoma estetycznego oraz edukacyjnego potencjału postholokaustowej literatury dla dzieci, której głównym zadaniem jest oswajać młodego czytelnika z Zagładą i zachęcać go do odpamiętywania wojennych biografii ludzi, miejsc i rzeczy, podjęła próbę reinterpretacji tego ogranego już nieco tematu, wprowadzając do dziecięcego dyskursu nad Holokaustem perspektywę kobiecą poprzez uwypuklenie matrylinearności i genealogii kobiecej, feminizmu mocy, elementów *herstoringu* oraz niezwerbalizowanych lub niespisanych kobiecych mikronarracji. Autorka stworzyła powieść esencjonalną, skupiając się na specyficznych doświadczeniach jednej płci, znacząco w badaniach nad Holokaustem marginalizowanej. W finale postpamięciowa narracja Róży-Rutki – tak długo tłumiona – zostaje zinternalizowana przez Zosię, co pozwala dziewczynce uczynić doświadczenie ciotki własnym. Świadectwo Róży staje się ważne w kontekście dojrzałych wyborów młodej bohaterki, wpływa na jej tożsamość, czyniąc z niej świadomą nosicielkę postpamięci. Puentą rozważań o jednostkowym, intymnym (tutaj kobiecym i dziecięcym) relacjonowaniu i przyswajaniu doświadczenia Zagłady niech staną się słowa Barbary Engelking:

> kultura nie może wpisać doświadczenia Holocaustu w swój kod, może to zrobić tylko jednostka. Sposób reagowania na to wydarzenie jest bowiem wyborem jednostkowym, nie zbiorowym. Jest indywidualnym wyborem każdej osoby ludzkiej, jak świadomie i głęboko będzie ona reagować na doświadczenie Holocaustu, czy wybierze go jako własne dziedzictwo[64].

63 Por. ibidem.

64 B. Engelking, *Zagłada i pamięć. Doświadczenie Holocaustu i jego konsekwencje opisane na podstawie relacji autobiograficznych*, Warszawa 1994, s. 298.

Bibliografia

Bacchilega C., *Postmodern fairy Tales. Gender and Narrative Strategies*, Philadelphia 1997.

Denzin K. N., *Reinterpretacja metody biograficznej w socjologii. Znaczenie a metoda w analizie biograficznej*, tłum. N. Nowakowska [w:] *Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarek, M. Ziółkowski, Warszawa 1990.

Domańska E., *Humanistyka nieantropcentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna" 2008, nr 2.

Domańska E., *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań 1999.

Dworkin A., *The Unremembered. Searching For Woman At The Holocaust Memorial Museum*, „Ms" 1994, No. 5.

Eisen G., *Children and Play in the Holocaust. Games among the shadows*, Amherst 1988.

Engelking B., *Zagłada i pamięć. Doświadczenie Holocaustu i jego konsekwencje opisane na podstawie relacji autobiograficznych*, Warszawa 1994.

Fabicka J., *Rutka*, Warszawa 2016.

Goldenberg M., *„From a World beyond". Women in the Holocaust*, „Feminist Studies" 1996, No. 3.

Grynberg H., Życie osobiste, Warszawa 1989.

Hirsch M., *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Cambridge 2007.

Kokkola L., *Representing the Holocaust in Children's Literature*, New York 2003.

Kowalska-Leder J., *Doświadczenie Zagłady z perspektywy dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*, Wrocław 2009.

Löw A., *Getto łódzkie. Litzmannstadt Getto. Warunki życia i sposoby przetrwania*, tłum. M. Półrola, Ł. M. Pleś, Łódź 2012.

Nikliborc A., *Uwięzione w KL Auschwitz-Birkenau. Traumatyczne doświadczenia kobiet odzwierciedlone w dokumentach osobistych*, Kraków 2010.

Pekaniec A., *Dwie opowieści o wojnie, Holokauście i nie tylko. Kotka Brygidy* Joanny Rudniańskiej i *Rutka* Joanny Fabickiej, „Czy/tam/czy/tu" 2017, nr 1 [w druku].

Pinkola Estés C., *Biegnąca z wilkami. Archetyp Dzikiej Kobiety w mitach i legendach*, tłum. A. Cioch, Poznań 2001.

Shallcross B., *Rzeczy i Zagłada*, Kraków 2010.

Stocker-Sobelman J., *Kobiety Holokaustu. Feministyczna perspektywa w badaniach nad Shoah. Kazus KL Auschwitz-Birkenau*, Warszawa 2012.

Śmietana U., *Potęga babek. Afirmatywny obraz starości w dwudziestowiecznej prozie kobiet* [w:] *Historia niechciana. Historie obecne. Szkice o literaturze polskiej XX wieku*, red. H. Gosk, A. Zieniewicz, Warszawa 2003.

Świda-Ziemba H., *Urwany lot. Pokolenie inteligenckiej młodzieży powojennej w* świetle listów i pamiętników z lat 1945 *–1948*, Kraków 2003.

Ubertowska A., *„Niewidzialne świadectwa". Perspektywa feministyczna w badaniach nad literaturą Holokaustu*, „Teksty Drugie" 2009, nr 4: *Narracje i profanacje*.
Wójcik-Dudek M., *W(y)czytać Zagładę. Praktyki postpamięci w polskiej literaturze XXI wieku dla dzieci i młodzieży*, Katowice 2016.
Zaleski M., *Formy pamięci*, Gdańsk 2004.

Summary

Joanna Fabicka's *Rutka* novel as an example of post-memoir children's literature

The article broadly tackles the topic of post-Holocaust children's literature and the issues of memory and post-memory. These themes have emerged as popular in the recent years, both in the international and Polish literature addressed to non-adults. The novel Rutka by Joanna Fabicka constitutes the source material of this article and serves as an exemplification of the post-memory trend in the children's literature. An interpretation of the novel that I propose is inspired by feminist studies on the experiences of women during Shoah. This research strand, which is being developed since the 1970s, underscores the tremendous role of women's narratives. These studies hone in on presenting the specifically female experiences, which remained on the margins of the Holocaust narratives dominated by the male-centric narratives deemed as normative. In my study, I employ herstory theory as an analytical approach. In other words, the arguments pertain to the women's micro-stories and revolve around reconstructing the feminist genres, sisterhood bonds, as well as bringing an individual, intimate and subjective female narrative self into the fore. In Rutka, the central female character is Róża, who is the main character's aunt. Her personality can be seen through the lens of women with the feminist power. Her post-memory story plays a role of the heritage and will, being normally transferred from the oldest to the youngest woman in the family in the spirit of constructing or maintaining female genre.

Anna Kuchta

Pamięć Zagłady, zagłada pamięci. Prawda i jej poszukiwanie w esejach Martina Pollacka

Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Jagiellońskiego

„Upiorom przeszłości możemy tylko wyjść naprzeciw z bezgraniczną otwartością”[1], pisze w tomie *Topografia pamięci* Martin Pollack i całą swoją twórczością ostrzega czytelnika przed niebezpieczeństwem zapomnienia oraz grzechem ignorancji. W swoich esejach autor demaskuje mechanizmy rządzące ludzką pamięcią i podkreśla znaczenie historii oraz prawdy, nawet tej najtrudniejszej. Tylko pamięć o Zagładzie chroni przed zagładą pamięci – zdaje się tłumaczyć Pollack, a więc jedynie znajomość bolesnej przeszłości może uchronić ludzkość przed popełnieniem podobnych błędów w przyszłości.

Autor wyznacza więc sobie trudne zadanie, ale i sytuacja, w jakiej się znajduje, nie należy do łatwych. Twórczość Pollacka to świadectwa syna, którego ojciec w czasie II wojny światowej stał po stronie sprawców, nie ofiar; świadectwa osoby naznaczonej postpamięcią (wszak, jak zauważyła Marianne Hirsch, pomysłodawczyni tego terminu i koncepcji, międzypokoleniowa transmisja traumy dotyczy dzieci tak ofiar, jak i sprawców[2]), a zarazem człowieka, który towarzyszące mu poczucie odpowiedzialności przelewa na karty esejów. Być może właśnie dlatego Pollack przedstawia historię prywatną (pisze szczegółowo o trudnych relacjach rodzinnych, dzieciństwie, lękach z dawnych lat i nieprzepracowanej traumie związanej z relacjami z ukochanymi dziadkami, sympatykami nazizmu) o uniwersalnym przekazie. Celem niniejszego tekstu jest prześledzenie, w jaki sposób autor wykorzystuje osobiste doświadczenia, aby wprowadzić czytelnika w rozważania o roli prawdy i znaczeniu wspomnień, oraz

1 M. Pollack, *Topografia pamięci*, tłum. K. Niedenthal, Wołowiec 2017, s. 93.

2 Por. M. Hirsch, *The Generation of Postmemory*, „Poetics Today” 2008, No. 29, ss. 105, 107.

próba odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego jego rodzinne perypetie mogą być lekcją przeciwstawiania się niebezpieczeństwu zagłady pamięci.

„Po roku 1945 latami dużo milczano, przemilczano i pomijano milczeniem. Moja generacja dorastała w milczeniu, które czasami dudniło w uszach"[3] – opisuje autor i swoją twórczością przeciwstawia się owemu niebezpiecznemu milczeniu. Pollack ostrzega przed odwracaniem wzroku i pomijaniem faktów – szczególnie tych bolesnych i niewygodnych – zachęca natomiast do zadawania pytań („U nas nie zadawano pytań, na tym polegał problem"[4]) i do świadomego mierzenia się z przeszłością. „Żadna tragedia nie może pójść w zapomnienie, także wtedy, kiedy wydaje się to wygodne"[5], bowiem wobec minionych tragedii jedynym, co możemy dziś zaoferować, jest właśnie pamięć. Nic więc dziwnego, że teksty autora oscylują wokół tematyki wojny i jej konsekwencji, a także pamięci i jej roli w mierzeniu się z ciemnymi kartami historii.

„Niczego nie można przemilczać ani tuszować"[6], tłumaczy Pollack i – nie będąc gołosłownym – w swoich esejach opisuje własne zmagania z trudną rodzinną historią („Całymi latami odwlekałem to śledztwo, być może bojąc się podświadomie"[7] – wspomina). Centralną, chociaż zarazem w dużej mierze nieznaną i tajemniczą, postacią tekstów Pollacka jest Gerhard Bast, ojciec autora („nieznajomy, mój ojciec"[8]), którego przeszłość pełna jest niewiadomych, a jej odtworzenie okazuje się nie lada wyzwaniem. Swoją opowieść Pollack zaczyna – dość paradoksalnie – od zagadkowej śmierci ojca (sygnalizowanej już w tytule zbioru *Śmierć w bunkrze. Opowieść o moim ojcu*[9]), która stanowi punkt wyjścia dla jego poszukiwań. Autor komponuje fragmentaryczną wiedzę z dzieciństwa i młodości z dokumentami oraz pisanymi świadectwami, do których udaje mu się dotrzeć (listy od ojca z rodzinnego archiwum, raporty, zeznania świadków[10]), a także uzupełnia narrację o informacje, które uzyskał, rozmawiając z bliskimi[11].

3 M. Pollack, *Topografia*…, s. 67.

4 Idem, *Śmierć w bunkrze. Opowieść o moim ojcu*, tłum. A. Kopacki, Wołowiec 2008, s. 94.

5 Idem, *Topografia*…, s. 116.

6 Ibidem, s. 77.

7 Idem, *Śmierć*…, s. 5.

8 Idem, *Topografia*…, s. 62.

9 Tytuł oryginalny: *Der Tote im Bunker. Bericht über meinen Vater*.

10 M. Pollack, *Śmierć*…, ss. 222, 226–227.

11 Warto zauważyć, iż autor, korzystając ze wszystkich dostępnych mu danych, zastosował zarazem ciekawą technikę badawczą, łącząc obiektywne źródła (raporty czy dane liczbowe) z subiektywną z definicji narracją o ojcu stworzoną przez krewnych. Sporo uwagi pytaniu o relację prawdy historycznej i fikcji narracyjnej poświęca Anna Ziębińska-Witek – por. A. Ziębińska-Witek, *Fikcjonalne i niefikcjonalne dyskursy historyczne: historiograficzne i literackie przedstawienia Zagłady* [w:] *Pamięć Shoah. Kulturowe reprezentacje i praktyki upamiętnienia*, red. T. Majewski, A. Zeider-Janiszewska, Łódź 2011, ss. 513–524.

Pollack, którego wychowywała matka wraz z ojczymem, nie miał możliwości zbudowania zażyłej relacji z ojcem, praktycznie nie zachował go w pamięci („kiedy zginął, miałem niespełna trzy lata, przedtem widziałem go przelotnie zaledwie kilka razy"[12], wspomina). Co więcej, informacje, które otrzymywał od matki, babki oraz dziadka były nie tylko niepełne, ale wręcz przez wiele lat celowo cenzurowane („»Jeżeli ktoś cię spyta, co robił twój ojciec, mów, że był radcą rządowym« – pouczyła mnie babcia"[13], wspomina pisarz), niczym, jak określa sam autor, temat tabu. („[…] w naszym domu w Linzu milczało się o wszystkim, co choćby z lekka dotyczyło czasów mojego prawdziwego ojca – to było tabu"[14]). Młody Pollack dorastał więc w atmosferze niedomówień („istniało u nas coś w rodzaju milczącej umowy, że nie zadajemy osobistych pytań"[15]) i niezdefiniowanego lęku, tajemnic, o których nie wolno rozmawiać („w rodzinie się na ten temat nie rozmawiało"[16]), ale których sama świadomość jest przytłaczająca. Jak udowadniają studia nad powojenną generacją, transmisja wspomnień czy traumy zachodzi już w dzieciństwie, niezależnie od obecności lub braku werbalnego przekazu[17].

Na fakt, że milczenie nie chroni drugiego pokolenia przed wojenną traumą ani nie bywa skuteczne w chronieniu rodzinnej przeszłości, zwraca uwagę także Mikołaj Grynberg, który w zbiorze *Oskarżam Auschwitz. Opowieści rodzinne* zestawia ze sobą ponad dwadzieścia wywiadów przeprowadzonych z osobami wychowanymi przez ocalałych z Holokaustu. Mimo iż w dyskursie naukowym przez długi czas unikano porównywania dzieci ofiar z dziećmi sprawców, Erin McGlothlin zauważa, że wśród tych dwóch grup widoczne są istotne cechy wspólne , takie jak centralna rola wojny i Zagłady w ich życiu (Hirsch wspomina wręcz o „głębokiej, osobistej więzi"[18] z wydarzeniami sprzed narodzin), trudność w znalezieniu i zrozumieniu swojego miejsca w aktualnym czasie i przestrzeni czy też potrzeba skonfrontowania się z rodzinną historią i minioną traumą[19]. Również zestawiając opowieści rozmówców Grynberga ze wspomnieniami Pollacka, można zauważyć kolejne podobieństwa – przeprowadzone

12 M. Pollack, *Śmierć*…, s. 11.

13 Ibidem, s. 94.

14 Ibidem, s. 133.

15 Ibidem, s. 78.

16 Ibidem, s. 114.

17 Por. np. E. Sicher, *Postmemory, Backshadowing, Separation. Teaching Second-Generation Holocaust Fiction* [w:] *Teaching the Representation of the Holocaust*, ed. M. Hirsch, I. Kacandes, New York 2004, ss. 262–271; B. Brodzki, *Teaching Trauma and Transmission* [w:] *Teaching the Representation*…, ss. 123–134; L. L. Langer, *Holocaust testimonies. The ruins of memory*, New Haven – London 1991.

18 M. Hirsch, *Żałoba i postpamięć*, tłum. K. Bojarska [w:] *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, red. E. Domańska, Poznań 2010, s. 254.

19 Por. E. McGlothlin, *Second-Generation Holocaust Literature. Legacies of Survival and Perpetration*, New York 2006, ss. 14–15.

przez Grynberga wywiady pokazują między innymi, że lęk, nawet ten irracjonalny, jest silne odczuwany przez drugie pokolenie („czujesz, że jest jakiś wielki sekret, o którym nie wolno mówić"[20]), zaś cisza – jak tłumaczy Beata Przymuszała – potrafi być zaskakująco agresywna[21]. Sam Pollack nazwie ten stan niepokoju bólami fantomowymi[22], które mogą utrzymywać się przez kilka pokoleń po zaistniałej traumie czy tragedii. Autor opisuje, że jego pozornie bezpieczne, pogodne i sielskie dzieciństwo otaczała „mroczna aura"[23], a „świat otaczających [go] dorosłych, którzy mieli [mu] dać poczucie bezpieczeństwa, był ciężko straumatyzowany"[24].

Bliskość wojny, „która miała swój długi, zimny cień na całe […] dzieciństwo"[25], jest więc przez Pollacka wciąż odczuwana, nawet we wczesnym dzieciństwie, zanim jeszcze została przez niego zrozumiana czy uświadomiona. Metafora cienia, po którą sięga autor, jest zresztą typowa dla powojennego pokolenia, próbującego opisać swoją młodość i dorastanie w obliczu minionej tragedii. O cieniu wojny pisze choćby Anna Janko, której matka ocalała z masakry we wsi Sochy[26], dla Moniki Sznajderman, córki byłego więźnia Auschwitz, będzie to cień milczenia[27], zaś Suzanna Eibuszyc, która w tomie *Pamięć jest naszym domem* konfrontuje swoje emocje ze wspomnieniami matki, Romy, pisze o dorastaniu w cieniu Holokaustu i cudzych wspomnień[28]. Podobnie jak cień wojny zdaje się nie opuszczać młodego Pollacka, tak ojciec (a może jego wyimaginowany obraz?), którego nie miał możliwości poznać, jest ciągle obecny w jego życiu, staje się motorem poszukiwań autora i jego dążenia do prawdy. „Niewątpliwie przeszłość mojego ojca ukształtowała także i mnie, całe moje życie"[29], tłumaczy dosadnie, mimo że samego ojca, być może dla podkreślenia paradoksu sytuacji, nazywa nieznajomym. Pisarz odkrywa osnuty tajemnicą życiorys ojca i podąża jego śladami, zarówno metaforycznie – przywołując wspomnienia z młodości, przedzierając się

20 M. Grynberg, *Oskarżam Auschwitz. Opowieści rodzinne*, Wołowiec 2014, s 291. Więcej na temat przeprowadzonych przez Grynberga wywiadów – por. A. Kuchta, *Zawłaszczone narracje. Obrazy postpamięci w zbiorze* Oskarżam Auschwitz. Opowieści rodzinne *Mikołaja Grynberga*, „Konteksty Kultury" 2015, nr 2, ss. 251–264.

21 Por. B. Przymuszała, *Zagłada rodziny – Mikołaja Grynberga rozmowy z naznaczonymi traumą* [w:] *Ślady II wojny światowej i Zagłady w najnowszej literaturze polskiej*, red. B. Sienkiewicz, S. Karolak, Poznań 2016, s. 254. Jak opisuje Pollack, milczenie towarzyszące mu w dzieciństwie było na tyle dominujące, że do pewnego wieku uznawał je niemalże za normę – musiały upłynąć lata, aby zaczął krytycznie analizować sytuację rodzinną, i kolejne, zanim zaczął badać historię ojca – por. M. Pollack, *Śmierć*…, s. 198.

22 Por.M. Pollack, *Topografia*…, s. 74.

23 Ibidem, s. 60.

24 Ibidem, s. 61.

25 Idem, *Skażone krajobrazy*, tłum. K. Niedenthal, Wołowiec 2014, s. 7.

26 Por. A. Janko, *Mała Zagłada*, Kraków 2015, s. 86.

27 Por. M. Sznajderman, *Fałszerze pieprzu. Historia rodzinna*, Wołowiec 2016, s. 138.

28 Por. S. Eibuszyc, *Pamięć jest naszym domem*, tłum. A. M. Nowak, Warszawa 2016, s. 102.

29 M. Pollack, *Topografia*…, op. cit., s. 63.

przez nieliczne dokumenty („zasób dokumentów z tego okresu jest skąpy”[30]), kolekcjonując fotografie i listy[31] i rozmawiając z bliskimi – jak i dosłownie, odtwarzając jego kroki, między innymi w Dolinie Puster (gdzie ojciec ukrywał się w 1946 roku) czy okolicach słowackiego Ružomberoku (gdzie w roku 1944 przebywał jego oddział specjalny)[32]. Źródła pisane często okazują się jednak fragmentaryczne, niejasne lub wręcz sprzeczne, a przywoływane przez autora dziecięce wspomnienia mieszają się dodatkowo z tym, co zasłyszane albo wyobrażone („możliwe jednak, że tak mi to opowiadano albo że sam wszystko zmyśliłem, chcąc złączyć w całość różne opowieści”[33], zauważa krytycznie), przez co narracja o ojcu nie przypomina chronologiczne uporządkowanej, jednoznacznej biografii.

Jednak podróż autora okazuje się trudna nie tylko ze względu na brak odpowiednich danych, ale także – a może nawet przede wszystkim – ponieważ doskonale zdaje on sobie sprawę, że to, co odkryje, nie będzie źródłem radości czy nawet spokoju ducha; przeciwnie, historia, którą poznaje, jest mroczna niczym lęki towarzyszące mu w dzieciństwie i bolesna. Ale, jak tłumaczy, stawiać czoła historii należy szczególnie wtedy, kiedy prawda „może okazać się przerażająca”[34]. Autor nie zamierza zresztą niczego ukrywać, koloryzować, tuszować – swoją postawą sprzeciwia się zasadom wpajanym mu w dzieciństwie i odsłania przed czytelnikiem historię ukrywaną skrzętnie przez lata. „Część naszej rodziny była głęboko uwikłana w zbrodnie narodowego socjalizmu, mój rodzony ojciec zginął podczas próby ucieczki, dziadka aresztowano”[35], opisuje Pollack swoje niełatwe rodzinne dziedzictwo.

Wiedza, iż „ukochany”[36] dziadek był jednocześnie „bezwzględnym niemieckim nacjonalistą i nazistą”[37], zaś ojciec kierował gestapo w Linzu i „był faktycznie od pierwszego dnia elementem aparatu terroru”[38], jest przytłaczająca. Bolesną świadomość bliskiego pokrewieństwa z nazistą dodatkowo potęguje fakt, iż pisarz nie może liczyć na wsparcie rodziny – matka pomija niewygodne fakty milczeniem („nigdy

30 Idem, *Śmierć…*, op. cit., s. 114. Autor ma do dyspozycji między innymi (nieliczne) raporty z działalności oddziału ojca, ale te z reguły są zwięzłe i zawierają niewiele informacji na temat jego osoby (por. ibidem, ss. 220–221).

31 Por. idem, *Topografia…*, ss. 124–125. Oprócz korespondencji między matką a ojcem Pollack przywołuje jeden, „przypuszczalnie jedyny”, list, który ojciec napisał do niego – jego treści już nie pamięta, a spalił go sam „w przypływie rozpaczy” – idem, *Śmierć…*, ss. 221–222.

32 Por. ibidem, ss. 259–264.

33 Idem, *Skażone…*, s. 9.

34 Ibidem, s. 54.

35 Idem, *Topografia…*, s. 211.

36 Idem, *Skażone…*, s. 37.

37 Ibidem.

38 Idem, *Śmierć…*, s. 111.

o tym nie odpowiadała”[39], „nigdy o tym nie rozmawialiśmy”[40]), zaś dla babki i dziadka – honorowego członka partii narodowosocjalistycznej[41] – działalność syna jest powodem do dumy, nie do wstydu[42]. Wszak, jak wspomina autor, wracając do czasów dzieciństwa, dorastał w otoczeniu niemalże samych nazistów („Moja babka i dziadek – rodzice ojca – a także większość sąsiadów z Amstetten, gdzie mieszkali, byli nazistami z przekonania”[43]), nawet jeżeli nie wszyscy oni byli czynnie zaangażowani w działania wojenne. Autor doskonale zdaje sobie sprawę także z faktu, iż kiedy już po wojnie ojciec ukrywał się, gdyż „policja federalna […] poszukiwała go jako zbrodniarza wojennego”[44], prawdopodobnie korzystał ze stałej pomocy – a na pewno sprzyjającego milczenia – reszty rodziny[45]. Milczenie, w atmosferze którego dorastał młody Pollack, okazuje się więc być podyktowane raczej strachem przed konsekwencjami niż skruchą, dojrzałą refleksją czy poczuciem winy.

Pisarz więc nie tylko postanawia, na przekór panującym w rodzinie nastrojom, zbadać historię ojca, ale także nie boi się oceniać i zadawać trudnych pytań. „Czy ojciec wiedział, co stanie się z Żydami, których wysyłał do Rygi?”[46] – rozważa w swoich tekstach i bez złudzeń odpowiada na postawione przez siebie pytanie: „na swoim stanowisku świetnie wiedział o wszystkim, również o tym, co działo się na Wschodzie”[47], a jako dowódca oddziału „ponosił odpowiedzialność”[48] za jego zbrodniczą działalność. Pollack dopytuje wprawdzie „Dlaczego akurat on [ojciec – przyp. A. K]?[49]”, ale drobiazgowe odtwarzanie historii ojca i jego sytuacji rodzinnej, lat dziecięcych

39 Idem, *Skażone*…, s. 9.

40 Idem, *Śmierć*…, s. 221.

41 Por. ibidem, s. 61.

42 „»Nigdy nie zrobiliśmy nic, czego musielibyśmy się wstydzić« – powiedziała [babcia – przyp. A. K.] – »ani twój dziadek, ani ojciec, ani stryj, ani ja. Nikt z nas.«” – ibidem, ss. 111–112.

43 Por. *Martin Pollack – syn członka gestapo. Zabroniona miłość do słowiańszczyzny*, wyw. przepr. E. Winnicka [on-line:] http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,10744010,Martin_Pollack___syn_czlonka_gestapo__Zabroniona_milosc.html [17.03.2017].

44 Idem, *Śmierć*…, s. 9.

45 W tomie *Skażone krajobrazy* Pollack opisuje aresztowanie matki, które miało miejsce po wojnie, jak podejrzewa (ponieważ matka nie chciała nigdy wyjaśnić mu kulis owego zdarzenia) – w związku z kontaktami z ojcem, ukrywającym wówczas w pobliżu ich miejsca zamieszkania. Autor nie jest pewien, czy pomoc matki miała charakter finansowy, czy bliżej jej było do duchowego wparcia, ale – jak wspomina – „kochała go [ojca – przyp. A. K.] ponad wszystko” – idem, *Skażone*…, ss. 9–11. W zbiorze *Śmierć w bunkrze. Opowieść o moim ojcu* autor notuje także, iż to dzięki babce ojcu udało się zdobyć fałszywe dokumenty po zakończeniu wojny – por. idem, *Śmierć*…, s. 224.

46 Idem, *Śmierć*…,, s. 158.

47 Ibidem, s. 159.

48 Ibidem, s. 217.

49 Ibidem, s. 111.

i młodości aż do dobrowolnego, jak zaznacza z całą surowością autor[50], wyboru „kariery w gestapo"[51] – nie ma na celu próby usprawiedliwienia, jest raczej formą przestrogi, powolną opowieścią o pozornie niewinnych początkach nazistowskiej ideologii. Czytelnik dowiaduje się, że ojciec był człowiekiem wykształconym („skończył gimnazjum humanistyczne w Wels"[52], „wyjechał do Grazu na studia prawnicze"[53]), bezgranicznie wierzącym w potęgę wielkich Niemiec („zwiedził miasta niemieckie, na maturze przedłożył nawet pracę o niemieckim mieście"[54]), zaangażowanym w działalność studencką, a zarazem podatnym na ideologię narodowego socjalizmu („wstąpił […] do korporacji studenckiej, oczywiście do »Germanii«"[55]), która doprowadziła go aż do wysokiego stanowiska w gestapo. Autor nie szczędzi ojcu gorzkich słów, a w swoich ocenach potrafi być bezwzględny, odkrywając przed czytelnikiem okoliczności narodzin gorliwego nazisty. „Uniwersytet w Grazu był pograniczną twierdzą nauki niemieckiej, kuźnią kadr nacjonalizmu a później narodowego socjalizmu"[56], analizuje krytycznie Pollack, podkreślając, iż III Rzesza nie powstała nagle i nieoczekiwanie – przeciwnie, niepokojące znaki pojawiły się już znacznie wcześniej.

Pollack jednoznacznie opowiada się po stronie ofiar i – z całą świadomością konsekwencji[57] swoich wyborów – wydobywa na światło dzienne pilnie strzeżone rodzinne tajemnice. Swoją postawą tłumaczy, że nie można dopuścić, aby jakakolwiek zbrodnia – a zarazem jakakolwiek tragedia – została zapomniana, także dlatego, że sprawcy często „dokładali wszelkich starań, by zatrzeć ślady"[58]. Szczególnie znamienne jest to w przypadku właśnie Holokaustu, który, jak szczegółowo tłumaczy Dori Laub,

50 „Musiał wiedzieć, czym jest gestapo […]. Trwał, jak sądzę, w przekonaniu, że stoi po właściwej stronie […]" – ibidem, ss. 110–111.

51 Ibidem, s. 111.

52 Ibidem, s. 71.

53 Ibidem.

54 Ibidem, s. 70.

55 Ibidem, s. 71.

56 Ibidem.

57 Sprzeciw wobec poglądów i zachowań najbliższych wpłynął negatywnie na stosunki rodzinne, z których część została bezpowrotnie utracona. Szczególnie bolesna może się wydawać historia relacji autora z babką, z którą zerwał kontakt w wieku dwudziestu czterech lat i nigdy nie udało się go odtworzyć – por. ibidem, s. 186, oraz *Martin Pollack. Jestem synem gestapowca*, wyw. przepr. D. Sobbotko [on-line:] http://wyborcza.pl/1,75517,17910209,Martin_Pollack__Jestem_synem_gestapowca.html [17.03.2017]. Warto zauważyć, iż ze względu na brak bliskich relacji z ojcem Pollack mógł zdystansować się wobec niego na poziomie nie tylko racjonalnym, ale także emocjonalnym – sytuacja przedstawia się jednak inaczej w przypadku dziadków, pamiętanych i kochanych w dzieciństwie. Autor decyduje się zerwać stosunki z bliskimi, ponieważ nakazuje mu tak rozum i poczucie przyzwoitości, jednak nie oznacza to, iż pogodził się z tą decyzją także na poziomie emocjonalnym.

58 M. Pollack, *Skażone*…, s. 20.

został zaplanowany jako wydarzenie bez świadków[59]. Pisarz decyduje się więc zostać strażnikiem pamięci – być może spodobałoby mu się nawet określenie „świeczka pamięci"[60] zaproponowane przez przywoływaną już wcześniej Eibuszyc – i stawia sobie jako cel czuwanie nad minioną tragedią. W tomie *Skażone krajobrazy* autor przywołuje ponadto Jana Tomasza Grossa[61], który w zbiorze esejów *Złote żniwa. Rzecz o tym, co działo się na obrzeżach zagłady Żydów* przestrzega przed wielkimi liczbami i ubolewa nad anonimowością ofiar Holokaustu, która „fałszuje wiedzę o Zagładzie"[62], ponieważ pozwala zapomnieć, iż „to przecież konkretni ludzie byli zabijani, a mordercami też były konkretne osoby"[63]. Także według Pollacka nie można dopuścić do zagłady pamięci, przeciwnie – mając świadomość trudnego rodzinnego dziedzictwa, autor czuje się zobowiązany, aby tę pamięć pielęgnować i dążyć do prawdy. Podobne poczucie odpowiedzialności i motywacja zdają się towarzyszyć także Rūcie Vanagaitė, która wspólnie z Efraimem Zuroffem opisuje w tomie *Nasi. Podróżując z wrogiem* drogę śladami masowych mordów litewskich Żydów. Dla Vanagaitė jest to doświadczenie szczególnie trudne, ponieważ ma ona świadomość, że niektórzy z jej bliskich „najprawdopodobniej brali udział w Holokauście"[64]. Vanagaitė, podobnie jak Pollack, szuka odpowiedzi i prawdy, „bez prób upiększania tego, co się stało"[65] odkrywając przed czytelnikiem historię swojej rodziny i rodaków.

Między wierszami Pollack daje jednak do zrozumienia, że mimo ogromnej pracy badawczej, jaką już wykonał, odkrywając historię ojca, jego aspiracje sięgają dużo dalej. Być może autor czuje się winny, że nie zaczął badać swojej historii rodzinnej znacznie wcześniej (może udałoby mu się dotrzeć do żyjących świadków?), że zbyt długo chciał wierzyć najbliższym, unikał bolesnej prawdy, nie zadawał pytań („zaniechałem tego"[66]). Z tego doświadczenia Pollack wyniósł jednak uniwersalną naukę, a poczucie winy postanowił przekuć w poczucie odpowiedzialności, mówiące, że „musimy zrobić wszystko, aby nieznane ofiary wyrwać z masowych grobów w skażonych krajobrazach i z niepamięci, zwrócić im ich nazwiska, twarze i historie"[67]. Pamięć to dla niego swoisty imperatyw, który obowiązuje każdego, co podkreśla nakaz wyrażony przez autora w pierwszej osobie liczby mnogiej („musimy") – jest ona wartością uniwersalną

59 Por. D. Laub, *An Event Without a Witness. Truth, Testmimony and Survival* [w:] *Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalisis, and history*, ed. S. Felman, D. Laub, New York, 1992, ss. 80–82..

60 S. Eibuszyc, op. cit., s. 101.

61 Por. M. Pollack, *Skażone*…, ss. 64–66.

62 J. T. Gross, I. Grudzińska-Gros., *Złote żniwa. Rzecz o tym, co działo się na obrzeżach zagłady Żydów*, Kraków 2011, s. 109.

63 Ibidem.

64 R. Vanagaitė, E. Zuroff, *Nasi. Podróżując z wrogiem*, tłum. K. Mazurek, Warszawa 2017, s. 51.

65 Ibidem, s. 31.

66 M. Pollack, *Śmierć*…, s. 94

67 Idem, *Skażone*…, s. 43.

i zadaniem moralnym, a dbanie o nią powinno cechować każdego, niezależnie od osobistego zaangażowania w tę czy inną tragiczną historię.

W ten sposób autorowi udaje się niejako uniknąć pytania o to, kto uprawniony jest do mówienia o Zagładzie, a więc dylematu, który *implicite* pojawia się niemal zawsze w tekstach powojennego pokolenia[68], a który wprost formułuje między innymi Henri Raczymow[69]. Dla Pollacka historia jest dana (a może raczej: zadana, stanowiąc niemalże obowiązek) każdemu i na każdym spoczywa zadanie jej odsłaniania. Autor nie zamierza więc w swoich studiach nad pamięcią ograniczać się jedynie do tej części historii II wojny światowej, w którą jego rodzina była osobiście zaangażowana; przeciwnie, w tomie *Skażone krajobrazy* opisuje liczne miejsca masowych mordów w Europie Środkowej i Wschodniej. „Zbiorowa amnezja. Ślepota. Głuchota"[70], które autor dostrzegał wśród członków swojej rodziny – ale i w całym powojennym pokoleniu – budzą jego sprzeciw i motywują go do działania, do dalszego poszukiwania i pisania. Twórczość Pollacka to osobista i szczera opowieść człowieka, który konfrontuje się z mroczną historią rodzinną i stawia czoła wieloletniemu wypieraniu pamięci, a zarazem świadectwo, iż jedynie świadomość i postawa otwarta wobec historii może przeciwstawić się zapomnieniu, wygodnemu milczeniu, obojętności wobec minionych tragedii.

68 Z dylematem tym rozprawiają się między innymi Marianne Hirsch i Irene Kacandes we wstępie redagowanego wspólnie tomu *Teaching the Representation of the Holocaust*, a także Erin McGlothlin w przywoływanym już wcześniej tekście, która wprowadza termin „holokaustowa literatura drugiej generacji" na oznaczenie wszystkich tekstów związanych z dziedzictwem Holokaustu, niezależenie od faktu, czy rodzina piszącego doświadczyła tej tragedii osobiście. Por. M. Hirsch, I. Kacandes, *Introduction* [w:] *Teaching the Representation*…, ss. 11–14, E. McGlothlin, op. cit., ss. 14–15.

69 Por. H. Raczymow, *Memory Shot Through With Holes*, transl. A. Astro, „Yale French Studies" 1994, No. 85: *Discourses of Jewish Identity in Twentieth-Century France*, ss. 98–100. Zagadnieniem drugiego pokolenia i autentyczności odziedziczonych wspomnień zajmowała się także Karein Goertz – por. K Goertz, *Transgenerational Representations of the Holocaust. From Memory to "Post-Memory"*, „World Literature Today" 1998, No. 72, ss. 33–38.

70 M. Pollack, *Śmierć*…, s. 216.

Bibliografia

Martin Pollack – syn członka gestapo. Zabroniona miłość do słowiańszczyzny, wyw. przepr. E. Winnicka [on-line:] http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,10744010,Martin_Pollack___syn_czlonka_gestapo__Zabroniona_milosc.html [17.03.2017].

Martin Pollack. Jestem synem gestapowca, wyw. przepr. D. Sobbotko [on-line:] http://wyborcza.pl/1,75517,17910209,Martin_Pollack__Jestem_synem_gestapowca.html [17.03.2017].

Pollack M., *Skażone krajobrazy*, tłum. K. Niedenthal, Wołowiec 2014.

Pollack M., *Śmierć w bunkrze. Opowieść o moim ojcu*, tłum. A. Kopacki, Wołowiec 2008.

Pollack M., *Topografa pamięci*, tłum. K. Niedenthal, Wołowiec 2017.

Brodzki B., *Teaching Trauma and Transmission* [w:] *Teaching the Representation of the Holocaust*, ed. M. Hirsch, I. Kacandes, New York 2004.

Eibuszyc S., *Pamięć jest naszym domem*, tłum. A. M. Nowak, Warszawa 2016.

Goertz K., *Transgenerational Representations of the Holocaust: From Memory to "Post--Memory"*, „World Literature Today" 1998, No. 72.

Gross J. T., Grudzińska-Gross I., *Złote żniwa. Rzecz o tym, co działo się na obrzeżach zagłady Żydów*, Kraków 2011.

Grynberg M., *Oskarżam Auschwitz. Opowieści rodzinne*, Wołowiec 2014.

Hirsch M., *The Generation of Postmemory*, „Poetics Today" 2008, No. 29.

Hirsch M., *Żałoba i postpamięć*, tłum. K. Bojarska [w:] *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, red. E. Domańska, Poznań 2010.

Hirsch M., Kacandes I., *Introduction* [w:] *Teaching the Representation of the Holocaust*, ed. M. Hirsch, I. Kacandes, New York 2004.

Janko A., *Mała Zagłada*, Kraków 2015.

Kuchta A., *Zawłaszczone narracje. Obrazy postpamięci w zbiorze* Oskarżam Auschwitz. Opowieści rodzinne *Mikołaja Grynberga*, „Konteksty Kultury" 2015, nr 2.

Langer L. L., *Holocaust testimonies. The ruins of memory*, New Haven – London 1991.

Laub D., *An Event Without a Witness. Truth, Testmimony and Survival* [w:] *Testimony. Crises of witnessing in literature, psychoanalisis, and history*, ed. S. Felman, D. Laub, New York, 1992.

McGlothlin E., *Second-Generation Holocaust Literature. Legacies of Survival and Perpetration*, New York 2006.

Przymuszała B., *Zagłada rodziny – Mikołaja Grynberga rozmowy z naznaczonymi traumą* [w:] *Ślady II wojny światowej i Zagłady w najnowszej literaturze polskiej*, red. B. Sienkiewicz, S. Karolak, Poznań 2016.

Raczymow H., *Memory Shot Through With Holes*, transl. A. Astro, „Yale French Studies" 1994, No. 85: *Discourses of Jewish Identity in Twentieth-Century France*.

Sznajderman M., *Fałszerze pieprzu. Historia rodzinna*, Wołowiec 2016.

Sicher E. *Postmemory, Backshadowing, Separation: Teaching Second-Generation Holocaust Fiction* [w:] *Teaching the Representation of the Holocaust*, ed. M. Hirsch, I. Kacandes, New York 2004.

Vanagaitė R., Zuroff E., *Nasi. Podrózując z wrogiem*, tłum. K. Mazurek, Warszawa 2017.

Ziębińska-Witek A., *Fikcjonalne i niefikcjonalne dyskursy historyczne: historiograficzne i literackie przedstawienia Zagłady* [w:] *Pamięć Shoah. Kulturowe reprezentacje i praktyki upamiętnienia*, red. T. Majewski, A. Zeider-Janiszewska, Łódź 2011.

Summary

Between remembering tragedies and the tragedy of forgetting. The search for truth in Martin Pollack's essays

The following article focuses on the analysis of Martin Pollack's essays in the context of postmemory and the question of after-war generation's approach towards their parent's past. The authoress introduces selected Pollack's works that center around the writer's discovery of his (unknown and barely remembered) father's Nazi past and describe Pollack's confrontation with his painful family history. As a member of so-called second generation, Pollack feels a constant connection to the trauma of war and – as a child of a perpetrator – he feels responsible for the pain that his father caused. The authoress analyses Pollack's essays (referencing, among others, the studies of Marianne Hirsch, Dori Laub and Erin McGlothlin) showing how his personal story is an inspiration for a debate about the importance of the historical truth and the power of remembering.

Przemysław Koniuszy

Katastrofizm hermeneutyczny. *Inwersje* Macieja Meleckiego

Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

Człowiek wydziela *katastrofę*[1].
E. Cioran

Katastrofizm jest niesłabnącym źródłem inspiracji współczesnych poetów, choć przypadki literalnej reinterpretacji dzieł jego naczelnych przedstawicieli w ukazujących się obecnie tekstach są wyłącznie incydentalne. W związku z tym, że nie wypracowano nigdy normatywnej poetyki tego quasi-nurtu, przeistoczył się on w „system literacki"[2] i „zjawisko o charakterze archetypowym"[3] dla kultury europejskiej, o którym nie możemy uczciwie powiedzieć, aby kiedykolwiek się jednoznacznie rozpoczęło lub zakończyło. Różne są tylko jego formy, nomenklatura, intensywność, podstawy filozoficzno-polityczne czy wreszcie: jednostkowe uwarunkowania i predylekcje pisarzy. Niezmienne zaś – ciągłe trwanie. Katastrofizm jest więc efektem racjonalnego przekonania o tym, że wszystko, co kiedyś się zaczęło, musi mieć swój kres[4].

Powinowactwo z katastrofizmem potęgowało się w twórczości Macieja Meleckiego wraz z ukazywaniem się kolejnych jego książek poetyckich, dlatego odwoływanie się do niego *nolens volens* musi mieć miejsce szczególnie w myśleniu o jego ostatnim

1 E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, tłum. I. Kania, Warszawa 2009, s. 148.

2 E. Balcerzan, *Notatka o katastrofizmie*, „Studia Polonistyczne" 1978, t. 5, s. 36.

3 A. Dziadek, *Katastrofizm – przypadek Anatola Sterna* [w:] *Katastrofizm polski w XIX i XX wieku: idee, obrazy, konsekwencje*, red. J. Fiećko, J. Herlth, K. Trybuś, Poznań 2014, s. 143. Na korzyść tej tezy przemawiają także pozostałe teksty zebrane w tym tomie, które omawiają twórców przynależących do skrajnie odległych epok i formacji.

4 Por. *Czas Apokalipsy. Wizje dni ostatecznych w kulturze europejskiej od starożytności do wieku XVII*, red. K. Zalewska-Lorkiewicz, Warszawa 2013; *Apokalipsa. Symbolika – Tradycja – Egzegeza*, red. K. Korotkich, J. Ławski, t. 1–2, Białystok 2006–2007.

dokonaniu – *Inwersjach*, gdzie te dekadencko-katastroficzne echa są najwyraziściej słyszalne. Tego rodzaju punkt wyjścia może się, rzecz jasna, wydawać dość anachronicznym skrótem myślowym, dlatego pragnę zaznaczyć, że jestem daleki od wykazywania powiązań pomiędzy Meleckim a katastrofistami chociażby Dwudziestolecia i chciałbym wyłącznie – na prawach zasady *mutatis mutandis* – zarysować charakter wspólnoty wyobrażeniowej pomiędzy *Inwersjami* a tym, co w powszechnej świadomości odbiorców poezji kojarzone jest z katastrofizmem. Źródłem hipotezy przedstawionej już w tytule tego tekstu jest przekonanie, że *Inwersjami* Melecki dokonuje katachrezy – poprzez wykorzystanie terminologii i repertuaru motywów, które były eksploatowane już przez najwcześniejszych katastrofistów, nazywa niespotykany dotąd i idiomatyczny układ elementów składających się na jego wyobraźnię poetycką. Warto także nadmienić, że *Inwersje* są wręcz stworzone do tego, aby na ich przykładzie próbować wykazać genezę „katastrofizmu", jaki Melecki mniej lub bardziej jawnie od lat uskutecznia. Niemniej rozpatrzenie tego, podobnie jak analiza ewentualnych relacji tekstualnych poety z twórcami najbardziej mu bliskimi (Rafałem Wojaczkiem, Władysławem Sebyłą), znacznie wykraczają poza ramy tego tekstu, choć są równie warte szczegółowego rozważenia. Tutaj skupimy się tylko na wstępnych rozpoznaniach odnośnie do *Inwersji*.

Domeną poezji Meleckiego jest stadium przejściowe, dlatego całe *Inwersje* oparte są na byciu w swego rodzaju rozziewie pomiędzy jawą i snem, skrajem i centrum, życiem i niebytem czy nawet mniemaniem i empirycznie zweryfikowanym oglądem. Poprzez takie dychotomie poeta sytuuje czytelnika nie tyle w obliczu konfrontacji z jakąś antyutopią, czymś nierealnym i negatywnym, ile w uniwersalnej przestrzeni mentalnego eksperymentu, w którym jest się wszędzie i zarazem nigdzie, w ciągłym teraz. Sprawia to, że wszystkie wiersze nawzajem się dopełniają i tworzą zwartą opowieść o odzyskaniu „wejrzenia w ruchliwe/ strzemię dali"[5], a więc o zdobyciu profetycznych zdolności dostrzegania prefiguracji czy sygnałów zapowiadania przez określone przypadki jakichś mikrokatastof, które następnie układają się w coś przerażającego lub wzruszającego. Wydaje się, że mamy tutaj do czynienia z sytuacją, w której coś się wydarzyło, a pozostali przy życiu ludzie próbują sobie radzić z przeszłością, na przykład poprzez jej problematyzowanie w lirycznych eksterioryzacjach. Ta zachowawcza strategia zakłada walkę z możliwością urzeczywistnienia tego, co zasugerowane przez dotychczasowe eskalacje zła, o jakich traktują *Inwersje*. Niemniej zabieg ten ma charakter tylko deklaratywny i ewentualny koniec w tomie Meleckiego jest mimo wszystko nieuchronny. Z jednej strony podmioty *Inwersji* wskazują na karkołomność jakichkolwiek działań, a z drugiej sugerują, że istnieją jakieś pryncypia,

5 M. Melecki, *Manewr skraju* [w:] idem, *Inwersje*, Poznań 2016, s. 5. Wszystkie cytaty z wierszy Meleckiego pochodzą z tego tomu; przy kolejnych odwołaniach podawany będzie tytuł utworu oraz numer strony.

których zachowanie może zagwarantować spokój. Warto także dodać, że być może nieprecyzyjny charakter tych rozpoznań jest zamierzony przez Meleckiego: *Inwersje* opierają się na entymemacie, więc podejmując się lektury tego tomu poetyckiego, zdobędziemy wprawdzie wiele pewników, ale w gruncie rzeczy pozostanie poczucie braku czegoś zasadniczego dla pełnej eksplikacji.

W *Inwersjach* Melecki wypracowuje nietypową metodę doprecyzowywania całego opisu poetyckiego uniwersum, a więc przechodzenia od ogółu do szczegółu, od hipotezy do lirycznych argumentów na jej potwierdzenie lub obalenie. Każdy z zebranych w *Inwersjach* utworów jest tak skonstruowany, aby wyraźnie zaznaczała się w nim dychotomiczność pomiędzy tym, kto dokonuje artykulacji pewnych poglądów lub faktów, a tym, do kogo wypowiedź jest skierowana. Cały tom staje się dzięki temu podzielony na szereg równie często współbrzmiących, co sprzecznych ze sobą głosów, które ustanawiają polifoniczną strukturę, zderzającą ze sobą antagonistyczne zdania o końcu wszystkiego, co nas otacza. Każdy głos oświetla inne, równoległe, i zarazem stanowi dla nich krytyczny kontrapunkt. W poetyckiej praktyce odbywa się to tak, że większość z tekstów złożona jest z trzech równoważnych i separujących się w najbardziej kluczowych momentach komponentów: opisu sytuacji „my" lirycznego, apelu do „ja", aby wyciągnęło wnioski z wcześniej zarysowanego stanu rzeczy, lub – równie często – artykulacji ekspresji żądań „ja" wobec świata oraz swego rodzaju tła. Nie ma tutaj mowy o bytach jednorodnych i inteligibilnych, a chociażby za Jeanem Baudrillardem moglibyśmy postawić hipotezę, że ma w *Inwersjach* miejsce „proces ciągłego stawania-się-przedmiotem przez podmiot", przeplatany „ciągłym stawaniem-się-podmiotem przez przedmiot"[6]. W dziele Meleckiego katastrofa jest czymś, co w swej powtarzalności nadaje rytm życiu w nowoczesności, a z drugiej strony wzmaga wyczulenie na marginalia. Impresje, jakie składają się na *Inwersje*, to więc zarazem komunikacyjne tło bycia w świecie, czyli wszelkiego rodzaju komunikaty, dzięki którym najczęściej bezwolnie zdobywamy wiedzę, jak również zjawiska sprawiające wrażenie incydentalnych i nieznaczących, choć posiadające niewątpliwy i daleko idący wpływ na nas samych.

W celu doprecyzowania tych konstatacji warto zauważyć, że pojęcie konstelacji pełni istotną rolę w pismach Theodora W. Adorna. Odwołanie się do jego myśli pozwala zrozumieć, dlaczego Melecki, który tak bardzo stawia na wielość i kumulację, mimo wszystko jest daleki od abstrakcji i uproszczeń. Poszczególne syntagmy znaczeniowe jego wierszy i rozbudowane do granic możliwości okresy zdaniowe umożliwiają pojęciom, obrazom i opisom łączenie się w wielopoziomowe konstrukcje, których rozwikłanie w lekturze nierzadko nie jest możliwe. Obraz w *Inwersjach* nie tyle

6 J. Baudrillard, *Pakt jasności. O inteligencji Zła*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005, s. 31.

jest znakiem, który zastępuje konstatację i „wykracza poza bezpośrednią percepcję"[7], ile przede wszystkim może „pośredniczyć między przedmiotem i interpretatorem"[8]. Dzieje się tak, bo wzorcem dla poety jest „zachowanie się języka"[9], szczególnie potocznego, i przede wszystkim „stosunek"[10], jaki ten ustanawia pomiędzy desygnatami nazw, ich najbliższymi odpowiednikami i na późniejszym etapie z rzeczami, do których słowa grupowo się odnoszą. Nagromadzenie jukstapozycji w *Inwersjach* ma więc okiełznać, czy nawet „potencjalnie określić wnętrze"[11] problemu, jaki Melecki chce podjąć, jakby sam poeta wierzył, że „postrzeganie" pociąga za sobą „rozszyfrowywanie"[12].

Koncentryczne układy dominujące w analizowanym tomie jawią się więc jako afront wobec postulowanej tu i ówdzie konieczności pokornego wyparcia traum lub wspomnień o większych lub mniejszych tragediach. Pojęcie traumy, rozpatrywane w kontekście rozpoznań Sigmunda Freuda, potwierdza, dlaczego mamy w przypadku *Inwersji* niewątpliwie do czynienia z quasi-katastrofizmem. Otóż zakłada ona konieczność działania, czyli „antycypacji" i przygotowania się na to, że czynnik wywołujący niegdysiejszy lęk kiedyś powróci[13]. Powstające w ten sposób związki semantyczne, choć rozchodzą się w przeróżne kierunki, mają za zadanie dokonać lirycznego przywołania podejmowanych problemów, aby uprzedzić to, co *priori* jest już zapowiedziane, czyli katastrofę. Każdy obraz, jaki pojawia się w *Inwersjach*, przekształca się w formy dość groteskowe, stanowi więc każdorazowo próbę dotarcia do istoty rzeczy przy jednoczesnym dążeniu do tego, aby podmioty mówiące wyzbyły się poczucia dyskomfortu i prób resentymentu. Idąc dalej za Adornem, to, co dzieje się w książce Meleckiego można uznać za połowicznie mimetyczne. Poeta, wypracowując swój nowoczesny wariant katastrofizmu, cofa się w ostatniej chwili przed pełnym naśladownictwem w impulsywny sposób. „Litery" tej książki są więc „znakami tego ruchu"[14], a owe znaki z kolei „reprezentują to, co obecne, pod jego nieobecność"[15], stanowiąc przy tym bezpośredni dowód, że mówiąc w utworze literackim o jakimkolwiek przejawie zła, dokonuje się jego restytucji. Dlatego gdy dociera się w *Inwersjach* do jądra problemu, gwałtownie ucieka się od niego, substytuując go mimowolnie w kolejnym ciągu nawarstwiających się lirycznych scen, które usiłują zakamuflować to,

7 C. S. Peirce, *Pragmatyzm* [w:] idem, *Zaniedbany Argument i inne pisma z lat 1907–1913*, tłum. S. Wszołek, Kraków 2005, s. 10.

8 Ibidem, s. 27.

9 T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 225.

10 Ibidem, s. 226.

11 Ibidem.

12 Ibidem, s. 227.

13 Por. Z. Freud, *Zahamowanie, symptom, lęk* [w:] idem, *Historia i lęk*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2001, s. 266.

14 T. W. Adorno, *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 519.

15 J. Derrida, *Różnia*, tłum. J. Margański [w:] idem, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002, s. 35.

co się właśnie stało, a więc nawrót w zwielokrotnionej skali tego, co powinno zostać przepracowane. W ten sposób *Inwersje* kolejny raz urzeczywistniają postulaty z *Teorii estetycznej* Adorna: „Tożsamość dzieła sztuki z istniejącą realnością jest również tożsamością jego dośrodkowej siły, która […] ślady tego, co istniejące, zbiera wokół siebie"[16].Wydaje się więc, że Melecki niewątpliwie dąży do zrozumienia utraty lub tragedii poprzez kontestację tego, co się wydarzyło, i próby zachowania stanu *constans*, w którym utrwalona jest przeciwwaga spokoju do trwogi[17].

Wyłaniająca się z tego tekstualna dwutorowość, która prowadzi do jednego celu, czyli interferencji dwóch sfer, w autorskim zamierzeniu ma zostać unaoczniona czytelnikowi już na samym początku *Inwersji*. Ów dialogiczny związek możemy zaobserwować we wzorcowej formie już w pierwszym utworze. Inicjalny *Manewr skraju* otwiera klamrę kompozycyjną, która domknie się w ostatnim wierszu słowami „Obudź się i wyjdź"[18]. Meleckiemu chodzi o to, że podejmując się lektury *Inwersji*, wychodzimy ze świata jawy i wstępujemy w rejony oniryczno-poetyckiej wyobraźni, dlatego wszystko jest tutaj zahibernowane – jakby po to, aby odbiorca i poeta bez przeszkód mogli uobecnić się w postaci „żwawego kuriera wieści o stanie zapadniętego/ świata"[19] i przekazać o nim prawdę. Zostaje to przedstawiane z jednej strony jako ucieczka przed pewną katastrofą, a z drugiej jako coś zgoła odmiennego – wybranie jedynej drogi, z której nie ma odwrotu. Tym samym staje się to reakcją na zawłaszczenie lub unicestwienie metafizyki, na przykład poprzez sekularyzację, „rozpad transcendentnej legitymizacji porządku społecznego i kulturowego"[20] lub odnalezienie w rzeczywistości bardziej uchwytnych zmysłowo odpowiedników transcendencji. Wobec zagłady o nieustalonej proweniencji i skali zaproponowane jest tutaj radykalne podążenie za wskazaniami „mapy"[21], a więc wyrzeczenie się dotychczasowych fundamentów myślenia, których rozpad może pociągnąć za sobą również tragedię jednostki.

W *Inwersjach* katastrofy (totalne i jednostkowe) są tabu. Mówienie o nich to ruch do głębi awanturniczy, który poprzez dyskursywizację utajonych sygnałów zbliżającego się końca sprawia, że zaczynają one przyrastać i wreszcie ewoluować w zjawiska coraz bardziej dynamiczne i nieuniknione. Dlatego wszystko, co się tutaj dzieje, o wiele częściej narzuca się podmiotowi niż jest przez niego intencjonalnie wyłonione. Jednym z sygnałów zbliżającej się apokalipsy, rozumianej przez Meleckiego za

16 T. W. Adorno, *Teoria estetyczna*...., s. 15.

17 Por. H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie* [w:] idem, *Język i rozumienie*, tłum. B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 11.

18 M. Melecki, *Ogląd*, s. 106.

19 Idem, *Manewr skraju*.

20 M. Werner, *Wobec nihilizmu*, Warszawa 2009, s. 245.

21 M. Melecki, *Manewr*…

Emilem Cioranem jako chaos i eksplozja[22], miałoby więc być ubezwłasnowolnienie, czyli brak możliwości decydowania o tym, co jest aktualnym problemem poznawczym. W takim porządku „ja" staje się mimowolnie osią świata, *axis mundi*, i nie jest w stanie wobec tego zadecydować, co jest jego własne i prawdziwe, a co zostało mu nadane i stanowi złudzenie. Połowicznie wyjaśnia to, dlaczego *Inwersje* są zamierzone tak ambitnie i w gruncie rzeczy nie widać w nich w ogóle ograniczeń tematycznych. W rzeczywistości ustanawianej przez teksty nie ma bowiem nikogo, kto mógłby dokonać selekcji. W obliczu katastrofy wybór nie istnieje. Nie ma miejsca i czasu na hierarchię istotności. Można przekazać tylko to, co jest się w stanie oddać w całej mnogości, skomplikowaniu i zachowaniu następstwa. Umysł podmiotu w zetknięciu z ekstensywną materią świata apokaliptycznego, zaczyna tak przypominać Bergsonowski „punkt idealny", w którym powinny się zneutralizować dysonanse pomiędzy wiedzą o teraźniejszości (postrzeżeniem) i przeszłości (wspomnieniem)[23]. Problem w tym, że w *Inwersjach* nie dzieje się to tak, jak powinno, a obie płaszczyzny zaczynają z sobą współistnieć do tego stopnia, iż nie sposób wytyczyć pomiędzy nimi linii podziału. Najczęściej uwidacznia się to poprzez fakt, że postrzegana tu i teraz rzecz jest nośnikiem pamięci o czymś, co było wcześniej, a więc staje się katalizatorem reminiscencji. Ponadto dochodzi tutaj do dylatacji – te same zjawiska dzieją się w minimalnie innym czasie, gdy porównamy utwory zachodzące na siebie pod względem semantycznym. Jakakolwiek autonomiczna, nienarzucona zdarzeniowość jest w dziele Meleckiego wyeliminowana, a na jej miejsce postuluje się solipsyzm. Urzeczywistnianie realizuje się w *Inwersjach* przy czynnym udziale podmiotu – czy bardziej: jego bodźców i psychologicznej reakcji na nie – a subiektywizm, rozumiany tutaj jako odbijanie się rzeczy w osobie mówiącej, przezwyciężany jest dopiero w uogólnieniu tego, co jawi się „ja" czy ekstrapolacji jego spostrzeżeń. Analizowany tom stanowi więc sinusoidę wrażeń, bezpośrednie przedstawienie działania percepcji człowieka w analogicznych sytuacjach, kiedy różnicowanie jest niemożliwe.

Zaprezentowana w *Inwersjach* wizja rzeczywistości została pozbawiona jakichkolwiek aksjologicznych fundamentów. Każdy człowiek zostaje tutaj wyobcowany i zdany tylko na swoje możliwości; jeżeli ktokolwiek może mu pomóc, to tylko poprzez umożliwienie poszukiwań duchowej drogi, na której być może dane mu będzie odnaleźć ukojenie. Jest to istotne, ponieważ u podstaw *Inwersji* leży teza o burzliwym rozbracie pomiędzy eschatologią a teoriami optującymi za mechanicyzmem we współczesności. Wiara i wyobraźnia zupełnie wykluczają się tutaj z techniką. W owym konflikcie każdy musi jednoznacznie opowiedzieć się po którejś ze stron, a osaczone i rozchwiane podmioty wierszy Meleckiego ewidentnie błądzą i nie zdają

22 Por. E. Cioran, *Na szczytach rozpaczy*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, ss. 107–109.

23 Por. G. Deleuze, *Bergsonizm*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1999, ss. 23–24.

sobie sprawy z tego, co się w gruncie rzeczy dzieje. Spowijająca to wszystko atmosfera beznadziei sprawia, że rzadko kiedy dochodzi do skutku uzyskanie samoświadomości i podmiot ulega unifikacyjnemu rozproszeniu.

Inwersjami, czyli wierszem wytyczającym linię rozwoju całego tomu, Melecki wskazuje źródła swojego myślenia. Wystarczy chociażby wyszczególnić posłużenie się przez niego w tym tekście frazą „Innego końca życia nie będzie"[24], która wprost odsyła czytelnika do słynnego tekstu Czesława Miłosza *Piosenka o końcu świata*, aby – w połączeniu z niezliczonymi kontaminacjami związków frazeologicznych na przestrzeni książki – ukazać głęboko rewizjonistyczny charakter *Inwersji*. Dialog Meleckiego z patronującymi mu poetami ma w analizowanym tomie formę bardziej pretekstową niż rzeczywiście pokrewną bezpośredniej inspiracji i zakorzenioną w tekstach. Chciałbym więc poprzestać na wyłącznie na podkreśleniu roli, jaką pełni w *Inwersjach* powinowactwo jednej cechy historiozofii Meleckiego i tej reprezentowanej przez twórców wywodzących się z Drugiej Awangardy. Mam tutaj na myśli coś, co w przypadku Miłosza zostało nazwane „repetycją tych samych sytuacji, gestów i zachowań, niezależnie od epoki i kostiumu"[25]. Co więcej, gdy przyjmiemy bardziej oddaloną perspektywę i przyjrzymy się recepcji tekstów kanonicznych dla polskiego katastrofizmu, widać , jak często w interpretacjach tych dzieł powtarza się hipoteza, że większość ich autorów zawsze na jakimś poziomie posługiwała się strukturami quasi-mitycznymi oraz poszukiwała różnych punktów centralnych dla swojej twórczości, które poszerzały zakres jej obrazowania[26]. U Meleckiego przybiera to oryginalną formę swego rodzaju emblematycznych lejtmotywów, toposów wewnętrznych, które powracają na przestrzeni całych *Inwersji* oraz dzięki swej sensotwórczej mocy spajają semantycznie i formalnie ten tom.

Jednym z najbardziej symptomatycznych z nich jest widmo, które w *Inwersjach* w różnych formach pojawia się kilkunastokrotnie. W większości przypadków oddaje ono labilność świata poetyckiego. Nie wiadomo, czy wypowiadające się w utworach podmioty celowo je przywołują, bo rzeczywiście chcą jego obecności i zadomowienia, czy może wręcz przeciwnie i powołując się na nie, podświadomie je zaklinają i wyrażają tym swoje pragnienie oddalenia od niego czy nawet niepokój przed nawiedzeniem. Widmo w *Inwersjach* jest więc polisemiczne i niemożliwe do skonceptualizowania. Może być zarówno czymś, co jednostka pragnie wyprzeć ze swojej świadomości, a co jest jej usilnie z zewnątrz przypominane, jak i nośnikiem hierofanii, projekcją wiedzy na temat przyszłości, wcieleniem przerażających sennych mar lub konglomeratem wspomnień o tym, co utracone. Mimo wszystko najintensywniej

24 M. Melecki, *Inwersje*, s. 22.

25 A. Fiut, *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza*, Kraków 2011, s. 125.

26 Por. J. Kryszak, *Katastrofizm ocalający. Z problematyki poezji tzw. „Drugiej Awangardy"*, Bydgoszcz 1985, s. 3.

uderza obecny dwukrotnie w tekstach Meleckiego motyw „przemarszu wszystkich utraconych widm"[27], który wskazuje na ich fantazmatyczny charakter, krystalizowanie się w nich wszystkiego, co odziedziczone i niechlubne – podobnie zresztą pisał niegdyś o widmie Jacques Derrida w *Widmach Marksa*.

Rzecz jasna jakiekolwiek bezpośrednie marksistowskie inklinacje w *Inwersjach* się nie pojawiają, ale na najbardziej ogólnym poziomie rozpoznania autora *O gramatologii* wiele mogą nam powiedzieć o tym, dlaczego w dziele Meleckiego widma zajmują tak szczególną pozycję. Dla Derridy kontakt z nimi był interakcją z „*innymi*", czyli nieobecnymi i rozproszonymi lub – może bardziej – z jakąś większą różnorodną grupą. Widma są więc impulsem do zadawania sobie pytań o kierunek naszego bycia i sposoby radzenia sobie z „ontologizacją resztek"[28] istnienia. Lekturę dzieła Meleckiego dopełnia to o wniosek, że widmo – jako zasadniczy element wyobrażenia na temat świata dotkniętego końcem – jest rekursywnym wezwaniem do reinterpretacji przeszłości, o której nie pozwala się w ten sposób zapomnieć w literaturze, choć z drugiej strony dąży się do tego, aby i ono, i to, co przez nie reprezentowane, nigdy więcej nie powróciły w realności. Tym samym całe *Inwersje* byłyby tomem widmontologicznym, w którym zderza się ze sobą problem tego, jakie coś jest samo w sobie i jak istnieje, gdy jest nawiedzane przez coś nurtującego, wywołującego niepokój oraz bada się, jaka jest „sceneria dla końca historii"[29] i weryfikuje się zdarzeniowość[30]. *Notabene* w analizie myśli Marksa Derrida dochodzi do wniosku, że widmem może być wszystko, a „wszystko jest we wszystkim"[31], co pokazuje, jak bardzo spekulatywny charakter *Inwersji* wpływa na fluktuacyjność pojawiających się w nich znaczeń i symboli. Każdą składową analizowanego tomu moglibyśmy więc uznać za echo i analogon (widmo?) wszystkich innych. W tych wierszach widmo, któremu towarzyszy aura tajemniczości, pseudonimuje coś, czego istnienie nie jest empirycznie potwierdzone. To odsyła nas do drugiego najczęściej występującego w *Inwersjach* toposu: powidoku.

Odgrywa on dużą rolę w *opus magnum* Władysława Strzemińskiego *Teoria widzenia*, gdzie pojawia się, gdy autor pisze o „rytmice szeregów równoległych" w malarstwie, które było powiązane z widzeniem sylwetkowym[32]. Okazuje się, że teoretyk uchwycił istotę mechanizmu wykorzystywanego przez Meleckiego. Dla Strzemińskiego powidok stanowił sposób „wiązania różnych kształtów" przy równoczesnym „wytwarzaniu

27 M. Melecki, *Odsiew*, s. 96.

28 J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, Warszawa 2016, s. 29.

29 Ibidem, s. 31.

30 Por. ibidem, s. 111.

31 Ibidem, ss. 235–236.

32 Por. W. Strzemiński, *Teoria widzenia*, Łódź 2016, s. 87.

ich rytmicznej zależności"[33]. Szkopuł tkwi jednak w tym, że powidok cechuje się splataniem ze sobą poszczególnych składników, mieszaniem ich cech dystynktywnych do tego stopnia, że poszczególne przedmioty, a raczej ich postrzeżenia w naszym oku, zaczynają ze sobą reagować i przyswajać się nawzajem. Jak ujmuje to Strzemiński: „W chwili, gdy przestajemy patrzeć na dany przedmiot i przenosimy spojrzenie gdzie indziej – pozostaje w oku powidok przedmiotu, ślad przedmiotu o tym samym kształcie, lecz przeciwstawnym zabarwieniu"[34]. Zwracam uwagę na tę zbieżność terminologiczną, ponieważ w *Inwersjach* powidok pojawia się po to, aby zasugerować, że składające się na niego impresje mają odzwierciedlać fizjologię widzenia ludzkiego oka czy nawet odbijać nastawienie, z jakim „ja" podchodzi do świata. Dlatego tematyczna i formalna „szerokość", horyzontalność frazy, jaką posługuje się Melecki, poszerza spektrum poetyckiego postrzegania o tło towarzyszące każdemu przedmiotowi[35]. „Widzenie" jest w *Inwersjach* „naturalnym niescaleniem"[36], pogłębianiem struktury tekstów, które do pewnego stopnia i z zachowaniem proporcji współgra z unistyczną koncepcją malarstwa, jaką wypracował Strzemiński, na przykład w szczególności z zasadą „realizowania organicznej jedności zawsze jako jedność mnogości"[37] i metodą zagęszczania po to, aby treść dzieła spełniła założenie „pogodzenia prawdy widzenia z formalnym rygorem"[38]. Dlatego czytając *Inwersje*, obcujemy z konturami, z których wyłania się to, co w danej chwili akurat podświadomie wyróżniliśmy. Powtórna lektura, zorientowana na inne detale, kieruje odczytanie w zupełnie innym kierunku.

W *Inwersjach idée fixe* istnienia świata poetyckiego stanowi weryfikacja, rozumiana jako podanie w wątpliwość istnienia jakichkolwiek struktur znaczeniowych, rozpadających się pod wpływem destruktywnych sił. Polega to na „przenicowaniu"[39], czyli wywróceniu na drugą stronę wszystkiego, co stawia opór lub budzi lęk egzystencjalny, choć równie istotny jest także skutek uboczny tej operacji: dojrzenie, co kryje się pod powierzchnią materii, zwanej tutaj „niespodzianką"[40]. Jest to ruch tak radykalny, że można go porównać tylko z tym, czego dokonał dwa i pół tysiąca lat temu Gorgiasz, który z zapałem bronił swoich trzech, zwięźle sformułowanych tez: „Nic nie istnieje", „Gdyby nawet byt istniał, byłby niepoznawalny", „Nawet gdyby byt mógł być poznany, byłby niewyrażalny"[41]. Postępowanie greckiego filozofa jest dla nas

33 Ibidem.
34 Por. ibidem, s. 88.
35 Ibidem, ss. 92–93.
36 Ibidem, s. 51.
37 L. Brogowski, *Powidoki i po... Unizm i „Teoria widzenia" Władysława Strzemińskiego*, Gdańsk 2001, s. 16.
38 Ibidem, s. 66.
39 M. Melecki, *Szpule*, s. 12.
40 Ibidem.
41 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1993, ss. 259–264

ważne w świetle *Inwersji*, ponieważ jego negatywizm – czy też protonihilizm – opierał się na zderzeniu ze sobą dotychczasowych koncepcji i ich racjonalnej interpretacji, której konkluzją było zauważenie rażącej sprzeczności wszystkich poprzednich rozwiązań dylematów ontologicznych. Według Gorgiasza nie ma bowiem czegokolwiek, co mogłoby odpowiadać rozbieżnym konstatacjom pierwszych filozofów przyrody.

Podobnie wygląda przekuwanie swych doznań w artykulacje. Według Gorgiasza percepcja człowieka jest na tyle złożona, że nie sposób uzyskać zjawiska korespondencji pomiędzy poszczególnymi receptorami, dlatego przekazanie komuś swoich myśli jest złudzeniem, tym bardziej, że rzeczy nie są tożsame ze słowami i nikt nie jest w stanie pomyśleć tak samo, jak ktokolwiek inny[42]. Wydaje się, że dla autora *O naturze albo o niebycie* kluczowa jest technika separacji. Pokazuje on, jak łączenie czegokolwiek ze sobą, bez poszanowania reguł proporcji i autonomiczności poszczególnych składników, doprowadza do rażącego braku dyscypliny i precyzji w problematyzowaniu świata. Dzięki temu Gorgiasz rozdziela myśl – dotąd pozostającą w koincydencji z bytem i doprowadzającą do potwierdzenia jego istnienia lub nawet do rozróżnienia prawdy (*aletheia*) od fałszu – od słowa, dzięki któremu wszystkie poszczególne aspekty (byt, istnienie, prawda i ich negatywne odpowiedniki) mogły się przejawiać. W ten sposób filozof pozostawia swoim następcom wolne pole do myślenia w jednym, wybranym z góry kierunku, który prowadzi nie do rozwiązań wszystkich dylematów, ale do hipotezy na temat istoty jednego zjawiska. Za jednego z takich następców moglibyśmy uznać Macieja Meleckiego z jego *Inwersjami*, jednak wcześniej odnotować, jak Gorgiasz zapatrywał się na poezję – czy też na bardziej wtedy popularną retorykę. Oprócz tego, że była ona dla niego sztuką sugestii[43], narzędziem „przekonywania" i nośnikiem „mniemań", przede wszystkim umiała wzruszać, jakby miała zdolność wywoływania *katharsis*[44].

To właśnie ma miejsce w *Inwersjach* – teleologiczność tomu realizuje się w katartyczności. W poezji Meleckiego eksterioryzacja, czyli rozumiane po Cioranowsku „bycie lirycznym"[45] lub, za Gastonem Bachelardem, odnalezienie w sobie „pędu ponadżyciowego"[46], wydaje się jedynym – choć niedoskonałym – ratunkiem w obliczu „obsesji śmierci"[47], pozwalającym nasze cierpienie zjednoczyć z tragizmem globalnym i w taki sposób rozproszyć paroksyzmy dotąd wewnętrznego bólu i niezgody. *Inwersje* bliskie są uznania, że poezja, która wznawia pytania egzystencjalistów, musi oscylować wokół śmierci, gdyż to ona stanowi stymulant jej istotności. Melecki podkreśla w ten

42 Por. ibidem, ss. 263–264.

43 Por. Platon, *Gorgiasz* [w:] idem, *Gorgiasz. Menon*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 21.

44 Por. G. Reale, op. cit., ss. 267–269.

45 E. Cioran, *Na szczytach rozpaczy*, op. cit., s. 7.

46 G. Bachelard, *Płomień świecy*, tłum. J. Rogoziński, Gdańsk 1996, s. 82.

47 E. Cioran, *Na szczytach rozpaczy*, op. cit., s. 7.

sposób, że Cioran jest w tym tomie jego patronem, przez co *Inwersje* możemy uznać za urzeczywistnienie „liryzmu absolutnego", który miał być „liryzem chwil ostatnich"[48].

Gdy powrócimy do Gorgiasza i zastanowimy się, jak w świetle tych słów wygląda jego swoista obecność w *Inwersjach*, to zobaczymy, że rozdwojenie obserwowane w całym tomie doskonale obrazują dwa konteksty. Pierwszy z nich można określić mianem fantomatycznego, gdyż zakłada świadomość ciągłej obecności tego, co już uległo anihilacji. Przyczyną tego jest nihilistyczne podłoże, z którego wyrasta ta poezja. Niedookreślone i pesymistycznie nastawione podmioty, jakie się tutaj pojawiają, cierpią, ponieważ nadal naiwnie wierzą w metafizycznie ufundowany świat, przynależne mu kategorie i w wartości, które dotąd były „wiążące"[49] i posiadały sensotwórczą siłę. W tym świetle *Inwersje* stają się opowieścią o nieświadomości i następującym po niej „przewartościowaniu wszystkich wartości"[50], które tutaj wygląda jak poszukiwanie tego, co zostało mimochodem utracone. Z tego wszystkiego rodzi się lęk, mający z kolei swe źródło w doświadczeniu zetknięcia się z bezsensem, nicością i niemożliwością dokonania rozdziału pomiędzy bytem a niebytem. Owa niemożność rekonstrukcji tego, co kiedyś było fundamentalne, unaocznia, że ewentualny katastrofizm *Inwersji* rodzi się z przekonania, iż taka właśnie jest egzystencja i nie można istnieć bez poczucia zagrożenia czy też bez negatywnego punktu odniesienia – nicości.

Reakcją na to jest kolejny topos obecny w tomie – twarz, która pojawiając się wielokrotnie w tekstach Meleckiego, odsyła do myśli Lévinasa. Pokazuje to, że w *Inwersjach* cały świat jest metaforyczną twarzą[51], której podmioty nie chcą zawłaszczyć, a która im się wymyka, choć zaprasza do interakcji i unaocznia swą nieskończoność. Dzięki dialogowi z nią, czyli artykulacji swych intymnych przeżyć i otwarciem się na nicość, jaka trawi świat, „ja" i „my" liryczne osiągają sens. Nie mogą jednak przekazać go dalej, ponieważ twarz jawi się im jako swego rodzaju wejście, które tylko w nieznacznym stopniu sugeruje, co kryje się we wnętrzu. Równie często owa twarz reprezentowana jest przez nie do końca skonkretyzowaną postać, ale i wówczas stanowi ona *exemplum* czegoś na wzór wszechbytu, jak w wierszu *Wiry delt*: „nie odnajdzie się gipsowy odlew śladu trwałej obecności, szew/ twarzy stwardnieje na kość"[52]. W *Inwersjach* mielibyśmy więc do czynienia z czymś, co można określić mianem synekdochicznego przyjęcia twarzy świata.

Dlaczego tak się dzieje, wyjaśnia drugie oblicze ewentualnych korelacji *Inwersji* z myślą Gorgiasza, które jest dość hybrydyczne, ponieważ polega na mutacyjnym podejściu do materiału poetyckiego oraz doprowadzaniu do kolizji jego najbardziej

48 Ibidem, s. 120.

49 M. Werner, op. cit., s. 14.

50 F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, tłum. B. Baran, Kraków 1994, s. 215.

51 Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2014, ss. 218–261, passim.

52 M. Melecki, *Wiry delt*, s. 37.

fundamentalnych części. W tym wypadku znaczenie ma szczególna reprezentacja w tekstach Meleckiego trzech dialektycznie reagujących ze sobą motywów: osi, sieci i fałdy. Okazuje się, że w *Inwersjach* dochodzi do obustronnej atrybucji, czyli przypisania cech rzeczywistości poetyckiej podmiotowi i *vice versa*, które w ramach myśli Lévinasa moglibyśmy uznać za przeglądanie się w twarzy Innego, poszerzające rozumienie świata przez liryczne „ja" i „my". Tak wytyczane są przebiegi wszystkich wyznań lirycznych na swego rodzaju mapie, w konsekwencji czego powstaje swoisty panoptykon, w którym wszystko się nawzajem sobie przygląda, a wyznaczone przy tym linie (intencjonalnych przecięć pomiędzy „ja" i światem) są wprost opisywane w tekstach, jak ma to miejsce chociażby w utworze *Ton*: „Żyjemy na łopatkach śmigła. Tnie się nami i my/ jesteśmy tylko rozcinani, jakby każdy był już tylko kształtną mgłą, cukrową watą pory, czyniącą przestrzeń lepką"[53] czy w *Kłębie*: „Żyjemy w tych pasach./ Prujemy tylko zamrożony szkwał"[54].

W ten sposób Melecki od negatywnego głosu Gorgiasza przechodzi do dyspersyjnej konstrukcji swojej książki, która zakłada jednolitość nieprzystępnego świata i dezintegrację poznających go podmiotów, nieustalonych pod względem przypisania do zewnętrzności lub wewnętrzności. Najbardziej poręczną metaforą, która wyjaśnia tego naturę, jest tytułowa inwersja, która w samym tomie kryje się pod syntezą osi i sieci, czyli fałdy. Nie chodzi tutaj jednak więc o szyk przestawny, ale o to, co dzieje się po wprowadzeniu w powstały poprzez inwersję rozziew czegoś dotąd niespotykanego. Dzięki temu „ja" i „my" liryczne Meleckiego wychodzą ze swojego „habitusu"[55] i z *self-made mana* stają się *everymanem* – nie mają już żadnych nawyków, nie są zależni tylko od siebie, ale w zetknięciu z nicością zostają sobowtórami każdego z czytelników *Inwersji* i w poetyckim świecie poszukują odpowiedzi na te same nurtujące wszystkich pytania o to, co jest i dlaczego wszystko musi ulec katastrofie. Wydaje się, że Melecki realizuje w ten sposób jakiś model poezji zaangażowanej, który widzi właśnie w mówieniu o tym, co kryje się pomiędzy.

Ponadto pomocne w mówieniu o katastrofizmie są reguły przekonująco wyznaczone przez Edwarda Balcerzana w *Notatce o katastrofizmie*, których spełnienie przez dzieło mogłoby określać, czy wpisuje się ono w tę praktykę twórczą. Trzeba przyznać, że przypadek *Inwersji*, celowo niedookreślony i bazujący na niestabilności, mimo wszystko zdaje ten sprawdzian, choć nie bez koniecznych zastrzeżeń. Choć mamy tutaj „bohatera typowego"[56] reprezentującego zbiorowość dotkniętą katastrofą, przez co niebędącego wobec niej neutralnym emocjonalnie, to równocześnie wybrzmiewa

53 Idem, *Ton*, s. 45.

54 Idem, *Kłąb*, s. 43.

55 P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. W. Kroker, Kęty 2007, s. 79, passim.

56 E. Balcerzan, op. cit., s. 31.

w tym wszystkim szczególny dysonans pomiędzy wyróżnionym indywiduum, a otaczającym go „my", które jednakże dochodzi do głosu jakby obok podmiotu jednostkowego. Niemniej tę i inne minimalne rozbieżności można złożyć na karb „wewnętrznej antynomiczności" fantazyjności i realizmu, jaka charakteryzuje „strukturę wypowiedzi katastroficznej"[57]. Pozostałe wyznaczniki (reguła aktualności i wizyjności[58]) z tekstu Balcerzana znajdują zaś w *Inwersjach* ewidentne realizacje. Katastrofa, której doświadcza „ja" lub „my", zawsze usytuowana jest w kontekście tego, że prędzej czy później zostaną wszyscy nią dotknięci. Ponadto cały tom to wielkie „nagromadzenie znaków – wróżących zagładę"[59].

Inwersje na najwyższym poziomie uogólnienia przywodzą na myśl katastrofizm Zbigniewa Herberta – w obu wypadkach dochodzi do takiego „doświadczenia końca"[60], które wymusza myślenie o chwili obecnej jako o czymś dziejącym się w pustce. Nie można bowiem szukać oparcia w tym, co właśnie uległo deprawacji lub nie potrafiło uchronić przed katastrofą. Trzeba zatem szukać miejsc „inwersyjnych", które pozwalają poprzez myślenie lateralne i odrzucenie dominujących narracji odnaleźć własne podstawy bycia po traumie. Dlatego Melecki, podobnie jak autor *Struny światła*, nazywa na nowo, wynajduje kolejne konotacje, sonduje moc najbardziej przekonujących dla siebie symboli, neutralizuje impet tragedii eksplozywną frazą i przede wszystkim poprzez meandryczne, zapętlające się nawzajem sensy projektuje swój poetycki świat, który symultanicznie wydobywa ze stanu agonalnego i wprowadza w nową, twórczą fazę. Tak emancypuje koniec z ram narzuconych mu przez myślicieli, którzy nie uwzględnili tego, że każde „ja" może przeżywać w samotności swą tragedię i w ten sposób nieświadomie łączyć się z niezliczonym gronem innych, równie mocno cierpiących.

Dykcja Meleckiego z *Inwersji* jest z jednej strony katastroficzna, gdyż znajduje porozumienie z tą tradycją i w znaczny sposób ją poszerza, a z drugiej hermeneutyczna, ponieważ dąży do (re)interpretacji, egzegezy stanu rzeczy *ex post* i trzyma się z dala od chłodnego odnotowywania faktów. Można przyznać, że dzięki korelacji z filozofią Gorgiasza rysuje się tutaj wyraźne podobieństwo do myśli Gianniego Vattima, który hermeneutykę połączył z „wymiarem nihilistycznym"[61]. Podobne wydają się pobudki, dla których Melecki w swej poetyckiej praktyce zintegrował hermeneutykę z katastrofizmem, czego zapowiedzią były już poglądy Richarda Rorty'ego, wieszczącego zrównanie tej dziedziny filozofii i myślenia o kulturze z literaturą. Z tej perspektywy *Inwersje* byłyby próbą zdobycia i skonceptualizowania nowego katastrofizmu,

57 Ibidem, s. 35.

58 Por. ibidem, ss. 33–36.

59 Ibidem, s. 34.

60 M. Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*, Wrocław 2007, s. 52.

61 M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz. Borowski. Różewicz*, Poznań 2009, s. 69.

dążącego do zrozumienia kondycji współczesnego człowieka czy wydobycia go ze stanu ataraksji, w jaki „ja" wpada przez traumatyczne doświadczenia, i w konsekwencji do zachęcenia jednostki do „bycia przytomnego wobec faktyczności"[62]. Czymś komplementarnym jest w *Inwersjach* poszukiwanie sensów takich zdarzeń w życiu człowieka, które wystawiają na próbę jego człowieczeństwo. W ten sposób Maciej Melecki pokazuje, że dla współczesnego poety poczucie kryzysu nie może być reglamentowane przez tradycję i czas, gdyż każda jednostka nieustannie wystawiana jest na pastwę antagonistycznych sił.

62 M. Heidegger, *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Toruń 2007, s. 26.

Bibliografia

Literatura podmiotu

Melecki M., *Inwersje*, Poznań 2016.

Literatura przedmiotu

Adorno T. W., *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.
Adorno T. W., *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
Bachelard G., *Płomień świecy*, tłum. J. Rogoziński, Gdańsk 1996.
Balcerzan E., *Notatka o katastrofizmie*, „Studia Polonistyczne" 1978, t. 5.
Bourdieu P., *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. W. Kroker, Kęty 2007.
Brogowski L., *Powidoki i po... Unizm i „Teoria widzenia" Władysława Strzemińskiego*, Gdańsk 2001.
Cioran E., *Na szczytach rozpaczy*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007.
Cioran E., *Sylogizmy goryczy*, tłum. I. Kania, Warszawa 2009.
Deleuze G., *Bergsonizm*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1999.
Derrida J., *Różnia*, tłum. J. Margański [w:] idem, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002.
Derrida J., *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, Warszawa 2016.
Fiut A., *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza*, Kraków 2011.
Freud Z., *Zahamowanie, symptom, lęk* [w:] idem, *Historia i lęk*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2001.
Gadamer H.-G., *Język i rozumienie* [w:] idem, *Język i rozumienie*, tłum. B. Sierocka, Warszawa 2003.
Heidegger M., *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Toruń 2007.
Januszkiewicz M., *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz. Borowski. Różewicz*, Poznań 2009.
Katastrofizm polski w XIX i XX wieku: idee, obrazy, konsekwencje, red. J. Fiećko, J. Herlth, K. Trybuś, Poznań 2014.
Kryszak J., *Katastrofizm ocalający. Z problematyki poezji tzw. „Drugiej Awangardy"*, Bydgoszcz 1985.
Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2014.
Mikołajczak M., *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*, Wrocław 2007.
Nietzsche F., *Pisma pozostałe 1876–1889*, tłum. B. Baran, Kraków 1994.

Peirce C. S., *Pragmatyzm* [w:] idem, *Zaniedbany Argument i inne pisma z lat 1907–1913*, tłum. S. Wszołek, Kraków 2005.
Platon, *Gorgiasz* [w:] idem, *Gorgiasz. Menon*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002.
Reale G., *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1993.
Strzemiński W., *Teoria widzenia*, Łódź 2016.
Werner M., *Wobec nihilizmu*, Warszawa 2009.

Summary

Hermeneutic catastrophism. *Inwersje* by Maciej Melecki

The article is an analysis of Maciej Melecki's latest book Inwersje . The author's starting point is a conviction that catastrophism in literature is not just a specific moment in a particular epoch or formation, but that it is constantly functioning as an archetypal view of reality. The interpretation most importantly draws attention to the poetic of Inwersje, which is based on a complex of contaminated poetic images. This leads to a hypothesis that these images might be a poetical counterpart of the often-presented appearances of the forthcoming apocalypse. The originality of Melecki's poetics is that he confronts the prospect of individuality with a specific way of seeing the community, indicating a disproportion between suffering individual and society overpowered by apathy. The explanation suggested by the author is the concept of a constellation presented in Adorno's writings and the interpretation of the phenomenon of trauma that Freud had come up with. The information chaos that prevails in Inwersje is reflected in the dominance of several cyclically recurring motifs: spectrum, afterimage and face. Their analysis reveals that Maciej Melecki contributes to initiating the hermeneutic catastrophism, which realizes reinterpretation of the most important ideas for this literary movement, and extends its scope of impact on the aspect of investigating the truth about the condition of modern man.

Anna Svetlova

Powrót do opisywanej przyszłości: powieść Arkadija i Borysa Strugackich *Poniedziałek zaczyna się w sobotę* wobec wybranych paradygmatów literatury *science fiction*

Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

– Bardzo interesujące – wymamlał Czytelnik. – Za mało przygód…
A do tego, gdzieś już to wszystko czytałem.
A. Strugacki, B. Strugacki, *Wehikuł czasu (prawie według H. G. Wellsa)*[1]

Stanisław Balbus w artykule *Zagłada gatunków* pisał, że poszczególne teksty literackie nie muszą realizować określonych, danych z góry paradygmatów gatunkowych. Mogą natomiast sięgać do wyznaczonej przestrzeni hermeneutycznej, w której gatunki „istnieją po prostu jako dostępny potencjalnie każdemu zasób form tradycji literackiej, form reprezentowanych na ogół przez określone – tj. charakterystyczne – teksty reprezentacyjne"[2]. Zaryzykuję stwierdzenie, że ciągłe kłopoty teoretyków literatury ze zdefiniowaniem gatunku fantastyki (oraz wyróżnieniem w jej obrębie osobnych podgatunków) wynikają właśnie z tego, że trudno jest jednoznacznie uznać za reprezentacyjny jakiś konkretny pojedynczy utwór, wspólny dla pisarzy i czytelników z różnych kręgów kulturowych. Co więcej, fantastyka ostatniego półwiecza na tyle uzależniła się od warunków zewnętrznych (w tym geopolitycznych), które ją ukształtowały, że mogłoby się wydawać, iż nie sposób mierzyć jedną miarą utworów powstałych po różnych stronach oceanu.

Badania nad dwudziestowieczną fantastyką naukową wzbudzają w ostatnich latach coraz większe zainteresowanie. Uwaga badaczy skupia się przede wszystkim na zagadnieniach związanych z fantastyką anglojęzyczną, zwłaszcza amerykańską. Stosunkowo niewiele uwagi poświęca się natomiast fantastyce, która powstawała na terenie Związku Radzieckiego, chociaż dorobek autorów radzieckich w tej dziedzinie

1 O ile nie zaznaczono inaczej, tu i dalej tłumaczenia filologiczne z języka rosyjskiego moje – A. S.
2 S. Balbus, *Zagłada gatunków* [w:] *Genologia dzisiaj*, red. W. Bolecki, I. Opacki, Warszawa 2000, s. 27.

jest ogromny – w drugiej połowie wieku był to jeden z najpopularniejszych gatunków literackich i filmowych.

Przyczyn braku zainteresowania badaczy łatwo się domyślić. Przed rewolucją komunistyczną nurt SF miał już pewną tradycję w literaturze rosyjskiej – z utworów dziewiętnastowiecznych wymienić należy przede wszystkim niedokończoną powieść epistolarną Władimira Odojewskiego *Rok 4338. Petersburskie listy* z 1840 roku, gdzie w przedstawionej przez autora przyszłości pojawiają się wzmianki o cudownych wynalazkach technicznych, a Rosja współpracuje z Chinami, aby zapobiec zderzeniu się Ziemi z Kometą Biela. Na dalszy rozwój gatunku, podobnie jak w innych krajach, duży wpływ wywarła twórczość Jules'a Verne'a i Herberta G. Wellsa. Z okresu tuż po wojnie domowej na uwagę zasługują przede wszystkim utwory takich pisarzy, jak Aleksiej Tołstoj i Aleksandr Bielajew, zaś wydana za granicą powieść Jewgienija Zamiatina *My*, która, jak wiadomo, miała dość istotny wpływ na rozwój dystopii krytycznej[3] na Zachodzie, w Związku Radzieckim pozostawała przez długi czas w ogóle nieznana[4].

Dalszy rozwój gatunku właściwie został zatrzymany przez skrajne socrealistyczne myślenie o literaturze w okresie stalinowskim, gdyż nurt rozrywkowy miał być z niej całkowicie wyeliminowany. Z kolei już istniejącym książkowym wizjom przyszłości zarzucano ignorowanie „marksistowsko-leninowskiej nauki o prawach rozwoju kapitalistycznego i socjalistycznego społeczeństwa"[5]. Dopiero w roku 1957, po ukazaniu się słynnej powieści Iwana Jefremowa *Mgławica Andromedy*, kierownictwo partyjne zmieniło zdanie na temat fantastyki naukowej i przyznało jej prawo istnienia, a jednocześnie nadało mocny związek z ideologią socjalizmu i wyobrażeniami o utopii komunistycznej[6]. Wyraźne zabarwienie polityczne i ideologiczne w przypadku zarówno wspomnianej *Mgławicy Andromedy*, jak i jej kontynuatorów, wywarło negatywny wpływ na warstwę artystyczną, powodując tak zwaną chorobę na schematyzm. Jak pisze Wojciech Kajtoch, „siłą rzeczy bohaterowie utworów ilustrowali pewne

3 Według propozycji Frederica Jamesona wyróżniam cztery rodzaje utopii: utopia właściwa, czyli pozytywna, jako projekt idealnego społeczeństwa oraz trzy utopie negatywne – antyutopia, dystopia krytyczna i dystopia apokaliptyczna – por. F. Jameson, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią a inne fantazje naukowe,* tłum. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Miszk, Kraków 2011, ss. 235–237.

4 Szerzej na temat – por. np. hasło *Утопия в литературе* w popularnonaukowej encyklopedii internetowej *Энциклопедия Кругосвет* [on-line:] http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/literatura/UTOPIYA_V_LITERATURE.html?page=0,1 [25.04.2017].

5 O. Хузе, *Советские научно-фантастические книги о будущем*, cyt. za: W. Kajtoch, *Bracia Strugaccy. Zarys twórczości*, Kraków 1993, s. 23.

6 Szerzej na ten temat – por. W. Kajtoch, *Bracia Strugaccy…*, ss. 33–40. W przywołanej monografii polski badacz rozpatruje dorobek Arkadija i Borysa Strugackich w perspektywie rozwoju gatunku SF w ZSRR. Pokazuje ewolucję poglądów braci – od pracy w służbie propagandy do otwartej walki z ustrojem socjalistycznym – a przy okazji obszernie zarysowuje tło społeczne i kulturowe, na jakim kształtowała się sowiecka fantastyka.

twierdzenia i mało przypominali rzeczywiste postaci, bo prawdziwy *homo sapiens* nie do końca jest logiczny i konsekwentny w swoich działaniach"[7].

Później zaczęto zwracać większą uwagę na psychologizm bohaterów, co jednak nie ułatwiło życia pomysłowym twórcom SF. Eksperci, decydujący o losach rozwoju sowieckiej fantastyki na tak zwanych Kongresach Futurologicznych, postawili jej nowe wymagania – utopia miała być przede wszystkim wiarygodna, w tym znaczeniu, że jej bohaterowi powinni „zachowywać się, myśleć i mówić jak ludzie w Komunizmie"[8]; w praktyce właściwie każdemu autorowi można było zarzucić ową „niewiarygodność" w razie potrzeby. Do tego większość utworów radzieckiej SF miała charakteryzować się skrajnym dydaktyzmem, który zmuszał pisarzy do wkładania w usta bohaterów długich monologów opisujących nowy ustrój społeczny. Warto przy tym zaznaczyć, że narracje dotyczące historii rozprzestrzenienia się owego ustroju najczęściej zawierały opowieść o dawnym podziale ludzkości na dwa zupełnie niepodobne do siebie światy – dobry (socjalistyczny) i zły (kapitalistyczny), przy czym tym ten drugi ostatecznie musiał skapitulować[9].

W przypadku zaś fantastyki zachodniej z drugiej połowy XX wieku sytuacja, przynajmniej na pierwszy rzut oka, wyglądała zupełnie inaczej – gatunek kształtował się nie ze względu na odgórnie narzucone normy, lecz dzięki zainteresowaniom ugrupowań skupionych wokół tak zwanych fanzinów oraz zapotrzebowaniu rynku wydawniczego. Nie da się jednak nie zauważyć, że utwory pisarzy zachodnich, przede wszystkim amerykańskich, również miały mocny związek z ówczesną sytuacją geopolityczną (zwłaszcza że po locie Jurija Gagarina w 1961 roku walka obydwu obozów o wpływy światowe zaczęła dotyczyć przestrzeni kosmicznej w sensie dosłownym). Tak samo jak autorzy radzieccy często odwoływali się oni do podziału świata na dwa wrogie obozy, tyle że ten komunistyczny był przez nich definiowany jednoznacznie negatywnie. Na tak bezkompromisową postawę fantastyki amerykańskiej narzekał Stanisław Lem w znanej monografii *Fantastyka i Futurologia*:

> Wcale nie idzie przy tym, by mieli Amerykanie propagować jako ideał utopii – komunizm; nie trzeba zbyt wiele wymagać, w końcu istnieją różne koncepcje socjalizmu i dróg do niego wiodących:

7 W. Kajtoch, *Utopia i ciało (o trzech fantastycznonaukowych powieściach z lat pięćdziesiątych XX stulecia)* [w:] idem, *Szkice polonistyczno-rusycystyczne*, Olsztyn 2015, ss. 79–80.

8 W. Kajtoch, *Bracia Strugaccy…*, s. 41.

9 „Walka starego z nowym nabrała szczególnej ostrości w Okresie Rozłamu, co doprowadziło do podziału świata na dwa obozy: starych, kapitalistycznych państw i nowych, socjalistycznych, których ustroje ekonomiczne były różne. W tym czasie odkryto pierwsze źródła energii atomowej. Upiór obrońców starego świata omal nie doprowadził do katastrofy. Jednakże nowy ustrój społeczny musiał zwyciężyć, mimo że zwycięstwo to uległo zwłoce na skutek opóźnienia się w rozwoju świadomości społecznej" – I. Jefremow, *Mgławica Andromedy*, tłum. L. Kaltenbergh, Warszawa 1961, s. 49.

> ale pojęcie to zostało ze słownika SF wykreślone, jeśli nie stanowi podwalin dystopii postorwellowskiego rodzaju[10].

Trzeba zdawać sobie sprawę, że przedstawiona wyżej opinia polskiego pisarza była w pewnym stopniu zdeterminowana przez panujący pod koniec lat 60. w jego kraju ustrój polityczny. Trudno jednak nie przyznać racji Lemowi, gdyż fantastyka zachodnia *de facto* jest subiektywna i zapatrzona w siebie w równym stopniu co fantastyka sowiecka, mimo że warunki zewnętrzne jej kształtowania były zupełnie inne.

Pod wpływem świadomości realnego zagrożenia wybuchu wojny atomowej rozwijała się, oprócz dystopii krytycznej, również dystopia apokaliptyczna. Nie bez powodu Lem zaczyna wspomnianą wyżej monografię o polach problemowych fantastyki rozdziałem dotyczącym nurtów katastroficznych. Nie chodzi przy tym o apokalipsę w znaczeniu biblijnej wizji Sądu Ostatecznego, lecz o globalną katastrofę wywołaną przez samo człowieczeństwo:

> Po lękach o źródle metafizycznym przyszły te, któreśmy własnoręcznie sporządzili, gdyż świadomość trwania, po obu stronach oceanu, mocy zdolnej spopielić planetę w godzinach – jest już pospolitą własnością wszystkich ludów[11].

Wielu autorów traktowało ową problematykę zupełnie na poważnie, ale z czasem zaczęły pojawiać się również parodie i groteski. Przy tym literatury nie interesował sam przebieg konfliktu jądrowego – zajmowała ją raczej sytuacja bezpośrednio go poprzedzająca albo następująca tuż po jego zakończeniu[12].

Taka czy inna wizja piekła lub raju na ziemi zawsze jest skutkiem ekstrapolacji istniejących trendów cywilizacyjnych[13]. Frederic Jameson pisze, że

> zimna wojna skomplikowała problemy związane z przedstawieniem utopii: wysunęła na pierwszy plan ideologiczną dwuznaczność nowoczesnego państwa jako takiego – przetasowując dialektykę Tożsamości (czy jednolitości) i Różnicy[14].

10 S. Lem, *Fantastyka i futurologia*, t. 2, Kraków 1970, s. 339.

11 S. Lem, op. cit., s. 7.

12 Por. ibidem, ss. 7–36.

13 Dotyczy to również charakterystycznego właściwie dla każdej utopii przeciwstawienia dwóch światów. Tak np. w znanej powieści Herberta G. Wellsa *Wehikuł czasu* socjologiczne spekulacje o podziałach klasowych i rozwoju ludzkości zaowocowały wizją świata, w którym klasa robotnicza przemieniła się w okrutną rasę Morloków mieszkającą pod ziemią, zaś potomkowie arystokracji stali się mało efektywną rasą Elojów. Natomiast w dystopii *My* Zamiatina oraz *Nowym wspaniałym świecie* Aldousa Huxleya „nowy" świat cywilizacji jest oddzielony wysokim murem od „starego" świata dzikich ludzi.

14 F. Jameson, op. cit., s. 234.

Wydaje się jednak, że o socjologicznym i filozoficznym podłożu dystopii zachodnich powiedziano już wystarczająco dużo. Interesuje mnie natomiast, jak przedstawione wyżej pola problemowe zostały wykorzystane przez najbardziej znanych twórców fantastyki sowieckiej – Arkadija i Borysa Strugackich, w momencie, gdy tworzyli oni jedną ze swoich najciekawszych powieści, „baśniową nowelę dla młodszych pracowników naukowych", *Poniedziałek zaczyna się w sobotę*[15].

Strugaccy stanowią jeden z nielicznych wyjątków wśród autorów radzieckiej literatury fantastycznej – potrafili bowiem w swej działalności literackiej osiągnąć więcej, niż realizowanie programu partii. Nawet we wczesnych utworach, które dobrze wpisują się w panujący w ZSRR nurt utopii komunistycznej, udało im się zachować dobrze skonstruowaną fabułę oraz świetne poczucie humoru i dzięki temu owe teksty są atrakcyjne również dla współczesnego pokolenia czytelników. *Poniedziałek…* powstał w 1964 w roku, gdy Strugaccy w swojej twórczości zaczęli stopniowo odchodzić od prokomunistycznych tendencji, jednak nie doszli jeszcze do etapu otwartej walki z systemem, owocem której stała się między innymi kontynuacja *Poniedziałku…* – złośliwa satyra *Bajka o Trójce*. Powieść *Poniedziałek zaczyna się w sobotę* sprawnie korzysta z paradygmatów baśniowych, romantycznych i ogólnofantastycznych, a odwołania do ówczesnej sytuacji społeczno-kulturowej są zarysowane w niej na tyle ironicznie i subtelnie, że nawet nie wywołały szczególnego niepokoju radzieckiej cenzury.

Powieść składa się z trzech historii: *Zamieszanie wokół kanapy*, *Wielkie zamieszanie* oraz *Powszechne zamieszanie*, a jej głównym bohaterem jest Aleksandr Priwałow – młody programista z Leningradu, który podczas wakacyjnej wyprawy trafia do zmyślonego miasteczka Sołowiec na północy Rosji. Wkrótce odkrywa, że nie jest to zwykłe miasto: okazuje się, że funkcjonuje w nim organizacja НИИЧАВО[16] – Научно-Исследовательский Институт Чародейства и Волшебства (Instytut Badań Czarów i Magii). Pracownicy Instytutu nieustannie pracują nad szczęściem człowieczeństwa i tak kochają to, czym się zajmują, że poniedziałek zaczyna się dla nich w sobotę. Na końcu pierwszej części Priwałow zostaje zatrudniony w Instytucie jako programista, a w kolejnych dwóch bierze czynny udział w jego pracach, stając się

15 Przywołany tu podtytuł powieści „baśniowa nowela dla młodszych pracowników naukowych" [„повесть-сказка для научных сотрудников младшего возраста"], obecny w wydaniach rosyjskich, z nieznanych dla mnie przyczyn nie zachował się w żadnym wydaniu polskim, być może jest to związane z szerszą praktyką polskich wydawców, którzy rezygnowali z tłumaczenia i umieszczania w książkach podtytułów o charakterze gatunkowym. W związku z powyższym cytuję go w moim tłumaczeniu. Dalsze cytaty z powieści Strugackich oznaczam w tekście głównym skrótem PZWS, podając numery stron według wydania: A. Strugacki, B. Strugacki, *Poniedziałek zaczyna się w sobotę*, tłum. E. Skórska, Warszawa 2009.

16 W języku rosyjskim ów skrót ma charakter ironiczny, gdyż jest on homonimiczny z pospolitą wymową wyrazu *ничего* („nic"), oraz wywołuje skojarzenia z frazeologizmem „*ничего себе!*", stosowanym do wyrażania zaskoczenia lub zachwytu.

świadkiem i uczestnikiem wielu niezwykłych „naukowych" eksperymentów. Jednym z nich staje się podróż bohatera do opisywanej w powieściach fantastycznych i utopijnych przyszłości – odbywa się ona na samym początku części trzeciej. W tym miejscu bracia sięgnęli po dobrze znane im pola problemowe fantastyki radzieckiej i światowej, po raz kolejny wchodząc w pewien rodzaj intertekstualnej gry[17] z czytelnikami.

Interesujące jest, że ów fragment powstał nieco wcześniej, niezależnie od *Poniedziałku…*, a później został wkomponowany w tekst powieści. Opowiada o tym rosyjska znawczyni twórczości Strugackich, Swietłana Bondarenko:

> W archiwum braci zachowało się opowiadanie zatytułowane „Wehikuł czasu". Później Autorzy, dopełniwszy go i zmieniwszy zakończenie zgodnie z tekstem powieści, dodali go jako jeden z rozdziałów do trzeciej części *Poniedziałku…*, co po raz kolejny potwierdza jedną z podstawowych zasad pracy braci – nic nie może się zmarnować[18].

Opowiadanie *Wehikuł czasu (prawie według G. H. Wellsa)* zostaje przytoczone przez badaczkę w całości[19]. Jego istnienie może świadczyć o tym, że pomysł na wyśmiewanie tendencji charakterystycznych dla fantastyki radzieckiej zajmował braci już od jakiegoś czasu i zależało im na tym, żeby jego realizacja trafiła do czytelników (a samo opowiadanie jako osobny utwór mogłoby zwyczajnie zostać potępione przez cenzurę).

Rzeczywiście, jest to nieco krótsza wersja podróży do „przyszłości fantastyczno-naukowej", która później znalazła się na kartach „baśniowej noweli" i którą postaram się omówić poniżej. Narracja opowiadania, na co wskazuje chociażby jego tytuł, została skonstruowana w bardzo podobny sposób do powieści Wellsa *Wehikuł Czasu*. U angielskiego pisarza większą część fabuły stanowi opowieść Podróżnika o jego niezwykłych przygodach – niemal dosłownie zostaje zacytowany opis jego przemieszczenia się w przestrzeni, a pozostałą część tekstu zajmują sceptyczne komentarze słuchaczy pod adresem bohatera. Podobnie jest u Strugackich, ale tu Podróżnik przyznaje, że przemieszczenie się w czasie fizycznym jest rzeczywiście niemożliwe, istnieje natomiast możliwość przemieszczenia się w tak zwanym czasie opisywanym, wykreowanym przez pisarzy. Bohaterowi właśnie udało się odwiedzić fantastycznonaukową przyszłość, o czym pragnie on opowiedzieć zebranym na sali. Wśród słuchaczy z kolei znajduje się tym razem postać krytycznie nastawionego Czytelnika, który komentuje przygody Podróżnika jednym zdaniem: „gdzieś już to wszystko czytałem".

Trudno tu oprzeć się pokusie powołania się na sformułowaną przez Rolanda Barthes'a koncepcje *déjà lu*, według której każdy tekst literacki wywołuje w pewnym

17 Klasyfikacje intertekstualnych (czy szerzej – transtekstualnych) elementów przyjmuję za Henrykiem Markiewiczem – por. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, „Ruch Literacki" 1988, z. 45, ss. 254–263.

18 С. Бондаренко, *Неизвестные Стругацкие: черновики, рукописи, варианты*, Донецк 2006, s. 18.

19 Por. ibidem, ss. 19–24.

stopniu poczucie, że gdzieś już to wszystko czytaliśmy, i właśnie w tym rozpoznawaniu tkwi jedna z podstawowych przyjemności procesu lektury[20]. Można powiedzieć, że Strugaccy, nie mając żadnego zaplecza literaturoznawczego, intuicyjnie dochodzą do podobnych wniosków, gdyby nie wyraźne satyryczne zabarwienie przedstawianych opisów przyszłości – braciom chodziło raczej o wyśmiewanie pewnych tendencji, w których utkwiła obecna literatura fantastyczna.

W *Poniedziałku…* rolę Podróżnika przyjmuje na siebie główny bohater, a role słuchaczy – uczestnicy seminarium naukowego, które odbywa się w Instytucie. Priwałow trafia tam przypadkiem, gdyż jego maszyna jest wtedy w trakcie naprawy i bohater nie ma się czym zająć. Zgłasza się na ochotnika do wypróbowania cudownego wynalazku, skonstruowanego przez jednego z naukowców, ponieważ inni chętni się nie znaleźli i prelegent był już w rozpaczy. Jest to wynalazek rzeczywiście niezwykły – wehikuł do podróżowania w opisywanym czasie:

> Wedle jego [prelegenta] słów naprawdę istnieje świat, w którym żyją i działają Anna Karenina, Don Kichot, Sherlock Holmes, Grigorij Melechow, a nawet kapitan Nemo. Ten świat posiada własne, bardzo ciekawe właściwości i rządzi się własnymi prawami, a zamieszkujący go ludzie są tym bardziej wyraziści, realistyczni i indywidualni, z im większym talentem, pasją i wiarygodnością opisali ich autorzy adekwatnych dzieł [PZWS, 170].

Priwałow jednak mówi, że zamiast książkowej przeszłości woli przenieść się do przyszłości, czyli rzeczywistości z utopii i powieści fantastycznych. Naukowiec się zgadza, ostrzegając jedynie, iż „mogą tam być duże połacie czasu niczym nie zapełnione przez autorów" [PZWS, 172], i bohater wyrusza w niezwykłą podróż. Zaczyna według porządku chronologicznego – od utopii antycznych, stylizowanych na *Państwo* Platona. Następnie przemieszcza się do utopii coraz bardziej współczesnych, antyczna architektura zmienia się w konstruktywistyczną, a zamiast ogrodów i zanurzonych w lekturze pastuchów pojawiają się ludzie ubrani w śnieżnobiałe chlamidy pracujący wśród wielonogich mechanizmów. Jest jedna rzecz, która zostaje niezmienna, ponieważ pojawia się w utopii każdego okresu jako pewna oznaka sielankowości: „w całkowitej ciszy kołyszą się łany zboża" [PZWS, 173]. Ale główny problem tego wykreowanego świata jest związany z czymś innym – z wyrazistością oraz indywidualnością postaci, o których wspominał prelegent. Mieszkańcy przyszłości literackiej są zarysowani bardzo schematycznie, wyglądają „jakoś tak nierealnie w porównaniu z bardzo realistycznymi, skomplikowanymi i niemal bezszelestnymi mechanizmami" [PZWS, 175]. Wypowiedzi ludzi są sztuczne i przepełnione naukowym i pseudonaukowym słownictwem, a opisy technicznego rozwoju i podróży kosmicznych przeplatają się z kiczowatymi scenami miłosnymi:

20 Por. R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, tłum. A. Lewańska, Warszawa 1997.

> Z każdą chwilą robiło się coraz nudniej. Ludzie płakali, oratorzy ochrypli, nieopodal mnie młodzieniec w błękitnym kombinezonie żegnał się z dziewczyną w różowej sukience. Dziewczyna mówiła monotonnym głosem: „Chciałabym stać się gwiezdnym pyłem, kosmiczną chmurą, objęłabym wtedy twój statek…", a młodzieniec słuchał [PZWS, 177].

> Drugi młodzieniec mówił swoje: „Wiem, jak zastosować nieścierające się opony z włókna wielostrukturowego ze zwyrodniałymi wiązaniami amidowymi i niekompletnymi grupami tlenowymi. Ale jeszcze na razie nie wiem, jak wykorzystać regenerujący się reaktor na subtermicznych neutronach. Misza, Misza! Co zrobić z reaktorem?". Przyjrzałem się urządzeniu i bez trudu rozpoznałem w nim rower[21] [PZWS, 176].

Warto też zwrócić uwagę na ustrój polityczny świata przyszłości, podzielonego Żelaznym Murem na dwie części – wschodnią i zachodnią. Po jednej stronie znajduje się świat Wyobraźni Humanistycznej, domyślnie: świat komunistyczny, którym rządzi Zjednoczona Rada Stu Czterdziestu Światów, po drugiej zaś jest położony świat Strachu przed Przyszłością, zbierający w sobie wszelkie możliwe stereotypy o „zgniłym Zachodzie" – od nagiej długonogiej blondynki, strzelającej z dwóch pistoletów naraz, do wiatru pobliskich wybuchów jądrowych.

Z biegiem czasu wizerunek świata wyraźnie się zmienia, aż wreszcie otoczenie zaczyna przypominać dystopie apokaliptyczne – nad murem pojawiają się „całe chaszcze grzybów atomowych" [PZWS, 181]. Ostatecznie Ziemia staje się prawie bezludna i tylko Żelazny Mur nadal oddziela Wschód od Zachodu, a łany zboża wciąż się kołyszą.

Pod koniec podróży bohater spotyka mieszkańca świata zza drugiej strony Muru i zaczyna go wypytywać o historię tej części Ziemi. Okazuje się, że ludzkość tu została podporządkowana innym rozumnym istotom – albo robotom, które stały się mądrzejsze od ludzi, albo przybyszom z kosmosu – więc ci, którzy ocaleli, mieszkają teraz pod ziemią.

> Są też tereny podbite przez rozumne pasożyty, rozumne rośliny i minerały, a także przez komunistów i wreszcie za górami znajdują się tereny podbite przez kogoś innego, ale o nich to już opowiadają takie bajdy, że żaden poważny człowiek w to nie wierzy… [PZWS, 182–183].

Pierwsi czytelnicy powieści z pewnością byli w stanie rozpoznać w tym fantastyczno-naukowym chaosie odwołania do konkretnych, popularnych wówczas w Związku Radzieckim powieści z tego gatunku, tak z radzieckich, jak i światowych. Opowieść mieszkańca świata Strachu przed Przyszłością jest niewątpliwym nawiązaniem do zachodnich dystopii apokaliptycznych: na przykład rozumne rośliny podbijały ludzkość w powieści Briana W. Aldissa *Cieplarnia*, a Morlokowie Wellsa bali się światła

21 Cały opis eksperymentów naukowych owego młodzieńca niewątpliwie jest ilustracją znanego rosyjskiego idiomu *изобрести велосипед* („wymyślić rower"– 'odkryć Amerykę; coś co już zostało odkryte dawno temu'). Z oczywistych powodów w tłumaczeniu na język polski ten element całkowicie zanika.

i byli zmuszeni do chowania się pod ziemią. Źli komuniści (o których wzmianka została z oczywistych powodów wyeliminowana przez radziecką cenzurę i powróciła dopiero po zmianach politycznych w latach 90.) również nie byli rzadkim zjawiskiem w zachodniej literaturze tamtego okresu. Jeżeli chodzi o fantastykę rosyjską, to oprócz ogólnych tendencji do nadużycia słownictwa pseudonaukowego oraz opisów mechanizmów bardziej realnych od ludzi można wymienić odwołania do utworów między innymi Iwana Jefremowa oraz Aleksandra Kołpakowa.

Ze wspomnianej już *Mgławicy Andromedy* Strugaccy zaczerpnęli powtarzające się określenia typu „srebrzysty", „przezroczysty", „spiralny", a także obraz jednego z mieszkańców przyszłości, natchnionego chłopczyka „o głęboko osadzonych, płonących oczach"[22]. Nieporadne opisy rozterek miłosnych bohaterów bracia zawdzięczają zaś przede wszystkim powieści *Griada* autorstwa Kołpakowa. Jest to utwór, który najczęściej ze wszystkich stawał się obiektem krytyki i parodiowania, mimo że trudno mu zarzucić schematyzm – posiada dość ambitną fabułę przygodową, która jednak została opowiedziana bardzo pokracznym językiem. Co więcej, niektóre fragmenty autor prawie dosłownie przepisał z powieści Wellsa *Gdy śpiący się budzi*, na co od razu zwrócili uwagę krytycy oraz wielbiciele fantastyki. „Najbardziej zadziwiające w owej książce jest to, że podczas jej lektury odnoszę wrażenie, że gdzieś kiedyś już to wszystko czytałem, ale było to znacznie lepiej napisane"[23] – skarży się młody czytelnik na łamach „Komsomolskiej Prawdy", po czym przytacza do porównania odpowiednie fragmenty z powieści Kołpakowa i Wellsa. Dyskusja wokół *Griady* stała się dość głośną sprawą[24] i zostało to sprytnie wykorzystane przez Strugackich: z jednej strony włożyli oni w usta dziewczyny w różowej sukience kiczowatą piosenkę miłosną, która jest niemal dosłownym cytatem z Kołpakowa[25], z drugiej zaś cały ten fragment *Poniedziałku…* można by uznać za literacką grę z krytycznymi zarzutami czytelników, którzy mówią, że „gdzieś kiedyś już to wszystko czytali".

Podział świata przyszłości na dwa skrajnie niepodobne do siebie obozy również zostaje potraktowany przez Strugackich bardzo ironicznie. Jefremow i jego kontynuatorzy próbowali pokazać przewagę ustroju socjalistycznego nad kapitalistycznym całkiem na poważnie, a fantastyka zachodnia wykorzystywała ów paradygmat

22 I. Jefremow, op. cit., s. 49.

23 Ю. Романов, *Тема космическая, а проступок ученический*, „Комсомольская Правда" 1961, nr 33 [on-line] http://www.fandom.ru/about_fan/romanovy_1.htm [28.04.2017].

24 Por. Е.Харитонов, *Space opera. Сделано в СССР* [on-line] http://recensent.ru/kharitonov/493/ [28.04.2017].

25 Por. cytaty w oryginale: „Я хотела бы стать астральной пылью, я бы космическим облаком обняла твой корабль" – А. Стругацкий, Б. Стругацкий, *Понедельник начинается в субботу*, Москва 2015, s. 205; „Я хотела бы раствориться в бесконечности […], превратиться в астральную субстанцию, вечно следовать за »Уранией«" – А. Колпаков, *Гриада*, Москва 1960, s. 313.

we własnych celach artystycznych i dydaktycznych, u Strugackich natomiast podział dwóch światów Żelaznym Murem przypomina raczej teatr absurdu.

Jednakże bezpośrednich cytatów i aluzji do powieści fantastycznonaukowych jest bardzo niewiele, są jak gdyby porozrzucane na przestrzeni całego fragmentu. Mamy zatem do czynienia nie tylko z parodią, ale też z pewnego rodzaju kolażem literackim, w którym tekst końcowy składa się z pozornie dowolnego nagromadzenia cytatów z innych utworów. Jednocześnie trzeba podkreślić, że tekst Strugackich wchodzi z tymi utworami w swoistą polemikę, ponieważ ujawnia i podkreśla sztampowość i absurdalność owych zabiegów. Parafrazując więc tezę Balbusa z *Zagłady gatunków*, należy stwierdzić, że przedstawiony fragment powieści korzysta z paradygmatów fantastycznonaukowych po to, aby im zaprzeczyć[26]. Dlatego obecnie, kiedy „chore na schematyzm" utopie komunistyczne szczęśliwie nie są już czytane ani w Rosji, ani w Polsce, czytelnik może odbierać podróż Priwałowa jako swego rodzaju zabawę z konwencjami utopii i SF, mimo że nawiązania do konkretnych utworów literackich nie są dla niego rozpoznawalne.

Powieść Strugackich, jak większość interesujących pod kątem artystycznym dzieł fantastyki ostatniego półwiecza, nie wpisuje się *stricte* w żadną z proponowanych przez badaczy klasyfikacji. Nie może też pochwalić się spójną, dynamiczną fabułą, która jednak nie jest tu zasadniczo potrzebna – Strugaccy wplatają do niej poszczególne wątki, korzystając z rozmaitych paradygmatów i przyprawiając je dawką zdrowego humoru. „Baśniowa nowela" jest doskonałym przykładem intertekstualnej (czy szerzej – transtekstualnej) gry, jaka zachodzi pomiędzy autorem i czytelnikiem. Warstwa baśniowa bawi przede wszystkim tych odbiorców, którzy są obeznani z folklorem rosyjskim, warstwa społeczno-kulturowa jest atrakcyjna głównie dla tych, którzy łatwo rozpoznają w niej swoje własne otoczenie. Z warstwą fantastyczną jest podobnie – im więcej odwołań do konkretnych utworów czytelnik jest w stanie zidentyfikować, im częściej odnosi wrażenie, że „gdzieś kiedyś już to wszystko czytał", tym większej przyjemności doznaje podczas lektury. Warto przy tym zaznaczyć, że reprezentacyjne – czyli łatwo rozpoznawalne – teksty w tym wypadku będą różne dla znawców fantastyki amerykańskiej i radzieckiej. Jednocześnie nieznajomość poszczególnych utworów nie unieważnia całej przyjemności tekstu, gdyż zawarte w nich konwencje utopijne i fantastyczne stały się już nieodłączną częścią kultury w ogóle. Podział na dwa wrogo nastawione do siebie światy, który jeszcze dziesięć lat temu wydawał się ledwo rozpoznawalnym dla młodego pokolenia reliktem przeszłości, dzisiaj niestety zaczyna powracać do świadomości ludzi.

26 „Otóż im bardziej gatunki literackie się rozpadają, tzn. im bardziej dekonstruują się ich paradygmaty, lub mówiąc ściślej – im bardziej konkretne teksty literackie z paradygmatów nie chcą korzystać, albo co więcej – korzystają z nich, aby im zaprzeczyć – tym częściej pojawiają się w tychże tekstach różnego rodzaju i rzędu sygnały tradycyjnej przynależności gatunkowej" – S. Balbus, op. cit., s. 25.

Bibliografia

Literatura podmiotu

Стругацкий А., Стругацкий Б., *Понедельник начинается в субботу*, Москва 2015.

Strugacki A., Strugacki B., *Poniedziałek zaczyna się w sobotę*, tłum. E. Skórska, Warszawa 2009.

Literatura przedmiotu

Balbus S., *Zagłada gatunków* [w:] *Genologia dzisiaj*, red. W. Bolecki, I. Opacki, Warszawa 2000.

Barthes R., *Przyjemność tekstu*, tłum. A. Lewańska, Warszawa 1997.

Jameson F., *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią a inne fantazje naukowe,* tłum. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Miszk, Kraków 2011.

Jefremow I., *Mgławica Andromedy*, tłum. L. Kaltenbergh, Warszawa 1961.

Juszczyk A., *Stary wspaniały świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych*, Kraków 2014.

Kajtoch W., *Bracia Strugaccy. Zarys twórczości*, Kraków 1993.

Kajtoch W., *Utopia i ciało (o trzech fantastycznonaukowych powieściach z lat pięćdziesiątych XX stulecia)* [w:] idem, *Szkice polonistyczno-rusycystyczne*, Olsztyn 2015.

Lem S., *Fantastyka i futurologia*, t. 2, Kraków 1970.

Markiewicz H., *Odmiany intertekstualności*, „Ruch Literacki" 1988, z. 4–5.

Wells H. G., *Wehikuł czasu*, tłum. F. Wermiński, Warszawa 1986.

Бондаренко С., *Неизвестные Стругацкие. От „Понедельника…" до „Обитаемого острова": черновики, рукописи, варианты, варианты*, Донецк 2006.

Ефремов И., *Туманность Андромеды*, Санкт-Петербург 2016.

Колпаков А., *Гриада*, Москва 1960.

Романов Ю., *Тема космическая, а проступок ученический*, „Комсомольская Правда" 1961, nr 33 [on-line:] http://www.fandom.ru/about_fan/romanovy_1.htm [28.04.2017].

Утопия в литературе (hasło) [w:] *Энциклопедия Кругосвет* [on-line:] http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/literatura/UTOPIYA_V_LITERATURE.html?page=0,1 [25.04.2017].

Харитонов Е., *Space opera.* Сделано в СССР [on-line:] http://recensent.ru/kharitonov/493/ [28.04.2017].

Summary

Back to described future: *Monday Begins on Saturday* by Arkady and Boris Strugacky towards selected paradigms of science fiction literature

This text gives an insight into several problems connected with science fiction studies of the 20th century. Most of Soviet and American utopian and dystopian visions of the future were formed under the influence of the geopolitical situation of the time, and that fact had a negative effect on stylistic and thematic elements of the fictions, making them somewhat schematic and predictable. Russian authors Arkady and Boris Strugacky struggled against such a plain perception of the fantastic literature and conveyed their opinion in the novel *Monday Begins On Saturday* (1964). This article analyses a part of the novel that can be called a peculiar intertextuality play with the reader. Alluding to cognate SF motives and specific works of Soviet and American authors, it shows how absurd and comical such a vision of the future can be. The most ironic element of that vision is the apocalyptic imagination indentified with the Western world in the first place, whose aversion toward communist ideals leads the mankind to the nuclear war and the annihilation of humanity.

Aleksandra Królikowska, Izabela Kuc

Oblicze Apokalipsy w rosyjskim postmodernizmie: wizje końca świata na podstawie powieści *Arystonomia* Borisa Akunina oraz *Futu.re* Dmitrija Głuchowskiego

Instytut Rusycystyki i Studiów Wschodnich Uniwersytetu Gdańskiego

Wstęp

Postmodernizm, który w pełni rozwinął się w Rosji dopiero w ostatnim dziesięcioleciu XX wieku, w okresie przemian politycznych i gospodarczych, zaowocował rozwojem literatury i sztuki apokaliptycznej. Utrwalony w świadomości zbiorowej obraz rewolucji 1917 roku, a także upadek ateistycznego Związku Radzieckiego odczytywane są w kontekście znaków apokalipsy, a to z kolei stanowi jeden z podstawowych motywów występujących w rosyjskiej literaturze postmodernistycznej. Analiza czasów rewolucji bolszewickiej to jeden z elementów twórczości Borisa Akunina, którego powieść zatytułowaną *Arystonomia* poddamy analizie. Jednak nie tylko historia dostarcza materiału do rozważań nad kryzysem wewnętrznym jednostki – również współczesność jest źródłem obaw o przyszłość. Celem artykułu jest ukazanie apokalipsy we współczesnym wydaniu: w interpretacji rewolucji październikowej Borisa Akunina i zagłady pojmowanej jako efekt postępu technologicznego i zmian kulturowych w powieści *Futu.re* Dmitrija Głuchowskiego.

Apokalipsa bolszewickich czasów

Pojęcie „apokalipsa" słusznie nasuwa skojarzenia z bardziej lub mniej odległą przyszłością. Tymczasem w ujęciu postmodernistycznym apokalipsa może występować również jako swego rodzaju metafora kulturowa, przyjmująca konkretny kształt w zależności od historii narodu i będąca odzwierciedleniem tożsamości poszczególnych nacji. W Japonii z wątkiem katastroficznym łączy się ataki atomowe na Hiroszimę i Nagasaki, w Niemczech funkcję odsyłacza do zagłady pełnią obozy koncentracyjne,

a na Ukrainie apokaliptyczny charakter przyjmuje katastrofa elektrowni jądrowej w Czarnobylu[1].

W samej Rosji do miana metafory kulturowej bez wątpienia może pretendować rewolucja 1917 roku jako wydarzenie, które zmieniło charakter państwa i narodu oraz odcisnęło piętno na niemal wszystkich Rosjanach, definiując losy następnych pokoleń. Nie odnosząc się więc do fantastycznej wizji przyszłości, ale do rzeczywistych wydarzeń 1917 roku, sto lat po ich zajściu, *Arystonomia* autorstwa Borisa Akunina i Grigorija Szałwowicza Czchartiszwilego[2] podejmuje próbę zmierzenia się z historią z perspektywy jej końca, jak okres pokomunistyczny nazwał amerykański filozof polityczny Francis Fukuyama[3].

Przedstawiciele rosyjskiego postmodernizmu nie proponują nowej tematyki. Zadania ukazania rewolucji 1917 roku na przestrzeni lat wielokrotnie podejmowali się przedstawiciele literatury rosyjskiej XX wieku. Nawiązania intertekstualne do klasyków dwudziestowiecznej kultury są zatem ewidentne. Czchartiszwili powiela wzorce zaprezentowane w powstałych wcześniej utworach, realizując tym samym główne założenie odtwórczego charakteru postmodernizmu. Medyczne powiązania głównego bohatera przywodzą na myśl *Doktora Żywago* Borisa Pasternaka, a sytuacja rodziny inteligenckiej w okresie rewolucji i wojny domowej to jawne nawiązanie do *Białej gwardii* i *Dni Turbinów* Michaiła Bułhakowa lub *Drogi przez mękę* Aleksieja Tołstoja.

Czchartiszwili rozpatruje apokalipsę na wzajemnie ze sobą powiązanych poziomach: jednostkowym i ogólnym. Rozumie ją w kategoriach zarówno wyboru moralnego, przed którym staje jednostka w wyjątkowych okolicznościach polityczno-społeczno-gospodarczych, jak i demoralizacji ludzkiej duszy w obliczu obniżającego się standardu życiowego i zmieniających się warunków bytu. W kontekście ogólnym to z kolei fizyczne unicestwienie świata, jeśli przyjmiemy punkt widzenia społeczeństwa, lub odrodzenie świata na nowo, jeśli odwołamy się do biblijnego wzorca.

Wieloaspektowość pojmowania rewolucji jako apokalipsy to między innymi wynik dychotomicznego charakteru utworu mającego szczególne znaczenie w apokaliptycznej interpretacji rewolucji. Przyzwala na to sam autor, nadając powieści podwójne autorstwo „Akunin–Czchartiszwili". Aspirujący do miana filozofa idealista Grigorij Szałwowicz Czchartiszwili prowadzi na kartach powieści-traktatu osobliwy

1 Por. T. Hundorowa, *Czarnobyl, nuklearna apokalipsa i postmodernizm*, tłum. I. Boruszkowska, „Teksty Drugie" 2014, nr 6, s. 259.

2 Obecność dwóch nazwisk może być tu myląca. W rzeczywistości autorem utworu jest jedna osoba – Grigorij Czchartiszwili, publikujący głównie pod pseudonimem Boris Akunin. Pod prawdziwym nazwiskiem pisarz wydał monografię naukową *Писатель и самоубийство*, pod pseudonimem – fikcję literacką. Prócz *Arystonomii* pod podwójnym nazwiskiem opublikowano również *Historie cmentarne* (*Кладбищенские истории*, Москва 2004; wyd. pol. 2006).

3 Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996, passim.

dialog z mistyfikatorem, kierującym się wyłącznie własnymi zasadami Borisem Akuninem. Taka dialogowa forma narracji to kolejny znak postmodernistycznego stylu pisarza i w literaturze rosyjskiej nie jest niczym nowym – stosował ją w swoich traktatach filozoficznych chociażby Mark Ałdanow. Akunin zdecydowanie ceni ludzi gotowych do poświęceń za własne ideały, bez względu na to, z jaką opcją polityczną będą związani. Z kolei Czchartiszwili, zdecydowanie bardziej skłonny do refleksji, zdaje sobie sprawę z utopijności zjawiska:

> Rewolucja, którą przyjęło się przedstawiać jako pannę z obrazu Delacroix, tryumf wyższych ideałów nad nędzną egzystencją, w rzeczywistości jest zupełnym tego zaprzeczeniem – zwycięstwem wulgarnej fizjologii nad najpiękniejszym i najszlachetniejszym, co tylko może istnieć w człowieku[4].

Autor nie ma również złudzeń co do rezultatu rewolucji. Niezaprzeczalnym pozostaje fakt, iż praktycznie każda walka o szczytne cele w pewnym momencie przekształca się w prywatny folwark wymierzania sprawiedliwości wedle osobistych preferencji: „Bieg rewolucji jest doskonale znany. Wszystkie zaczynają się od romantycznych krzyków o wolności, a kończą na gilotynie”[5].

Dzięki dostrzeżonej przez Czchartiszwilego regularności i schematyczności rewolucji zatraca się jej kontekst ściśle polityczno-ideologiczny. Pogłębia się przesłanie utworu, który staje się uniwersalnym spojrzeniem na wyjątkowe okoliczności, w obliczu których jednostka zostaje zmuszona do podjęcia decyzji.

W przeciwieństwie do filozofów świadomie dążących do nadania rewolucji miana nieuniknionego dzieła woli boskiej[6], Akunin zwraca się w stronę pierwiastka ludzkiego. W utworze nie bez powodu pojawiają się nazwiska przywódców i zwolenników rewolucji: Lenina, Trockiego, Tuchaczewskiego, Budionnego, Woroszyłowa. Wykonawcami rewolucji są jednostki, które dokonały, przynajmniej do pewnego stopnia, świadomego wyboru moralnego. Przedstawione zło to nie abstrakcja, nawiedzająca

4 „Революция, которую принято изображать девой с картины Делакруа, победой высоких идеалов над прозой скотского бытия, на самом деле являет собой нечто прямо противоположное – торжество грубой физиологии над всем красивым и достойным, что только есть в человеке” – Б. Акунин, Г. Чхартишвили, *Аристономия*, Москва 2012, s. 172. Wszystkie cytaty z tej książki w tłumaczeniu filologicznym Aleksandry Królikowskiej.

5 „[…] ход революций известны. Все они начинаются с романтических криков о свободе, а приводят к гильотине” – ibidem, s. 141.

6 Zabieg ten stosuje między innymi Wasilij Rozanow (1856–1919). Unikając nazwisk rewolucjonistów lub nazw organizacji politycznych, rosyjski filozof świadomie przedstawia rewolucję jako zainicjowane przez Boga zdarzenie apokaliptyczne. Por. A. Zamarajewa, *Zbędni ludzie. Naród i rewolucja w późnej twórczości Wasilija Rozanowa* [on-line:] https://www.academia.edu/692609/Zb%C4%99dni_ludzie._Nar%C3%B3d_i_rewolucja_w_p%C3%B3%C5%BAnej_tw%C3%B3rczo%C5%9Bci_Wasilija_Rozanowa_in_Polish_ [25.04.2017].

wolną od grzechu ludzkość, a „gęsta, realna, substancjalna rzeczywistość", od której nie sposób się uwolnić, ponieważ tkwi w samym człowieku[7].

Motyw apokaliptyczny ujawnia się również w szczególnym przywiązaniu autora do warstwy językowej, a mianowicie w koncepcji poświęconej typologii tzw. arystonomów. Na szczególną uwagę zasługuje typ numer 3 o nazwie „A – O" („A minus O", gdzie „A" to arystonomia, a „O" to *otwietstwiennost'*, czyli odpowiedzialność), któremu autor przyporządkowuje nie jak w przypadku pozostałych typów bohatera literackiego, a żyjącego realnie człowieka – twórcę bomby jądrowej. Wyrzekając się poczucia odpowiedzialności za swoją działalność, radziecki naukowiec przyczynia się do stworzenia broni masowego rażenia, stając się narzędziem w rękach Zła.

Autor stwierdza, iż paradoksalnie apokalipsa nie ogranicza się do samej apokalipsy. Według Czchartiszwilego zjawisko to należy rozszerzyć o jego następstwa, to znaczy stworzenie nowego świata, dążącego do kolejnej zagłady. Tak więc, odwołując się do historii ojczyzny pisarza, za apokalipsę numer 1 należy uznać rewolucje lutową i październikową. W jej wyniku powstaje świat postapokaliptyczny, a więc ZSRR, którego istnienie oparte jest na zniszczeniu szeroko pojętego wroga, co w praktyce prowadzi do apokalipsy numer 2, czyli zbudowania i użycia bomby.

Pomimo pewnych podobieństw zauważalne są również znaczące różnice w interpretacji Księgi Objawienia. Biblijna apokalipsa ma ocalić ludzi sprawiedliwych i naprawdę wierzących, zaś złych i niewiernych ukarać. Ponadto, jak podkreśla Joanna Bielska-Krawczyk, jest to proces w pełni uporządkowany i niebędący dziełem przypadku[8]. Tymczasem ofiarami rosyjskiej apokalipsy w pierwszej kolejności stają się osoby z wyższymi cechami moralnymi, które w znaczącym stopniu stanowią bardziej o słabości człowieka niż o jego wyjątkowości. Co więcej, właśnie chaos i przypadkowość to nieodłączne elementy rewolucji.

Nawiązania do motywu apokaliptycznego zauważalne są nie tylko w kontekście rewolucji 1917 roku. Katastroficzne porównania nasuwa również wspomnienie protestów studenckich z 1897 roku, w wyniku których privatdozent Kłobukow, ojciec głównego bohatera, traci pracę i zostaje zesłany. Wydarzenie, które kładzie kres karierze Marka Konstantinowicza, rodzina określa słowem „Holokaustus" – interesujący wybór ze strony autora, zważywszy na fakt, iż akcja omawianego utworu ma miejsce przed eksterminacją Żydów w III Rzeszy i na terytoriach jej podległych.

Co więcej, Czchartiszwili etymologię wyjaśnia jako „światową katastrofę", nie zaś, jak przyjęto w kanonie, „całkowicie spalony". Termin byłby tym bardziej adekwatny, że rzeczywiste protesty studentów mające miejsce w roku, do którego odwołuje się

7 Por. D. Czaja, *Lekcje ciemności*, Wołowiec 2009, s. 25.

8 J. Bielska-Kowalczyk, *Apokalipsa według Jana Lebensteina i mit końca* [w:] *Scenariusze końca. Zmierzch, kres, apokalipsa*, wyb., red. i wstęp D. Czaja, Wołowiec 2015, s. 217.

w utworze autor, zainicjowała śmierć Marii Wietrowej, która popełniła samobójstwo przez samospalenie. Autor zdecydowanie jednak dąży do uniwersalizacji pojęcia, stąd też w tekście „katastrofa".

Na poziomie ogólnym rewolucja interpretowana jest nie jako zastąpienie jednego porządku drugim, a jako atak wymierzony bezpośrednio w cywilizację, ściślej: cywilizację chrześcijańską. W pierwszych przejawach odwrócenia się od Boga genezy apokalipsy poszukiwał Marian Zdziechowski. W jego rozumieniu rewolucja to ostateczny rezultat antropocentryzmu, mającego swoje korzenie w oświeceniu[9]. Krytyka boskich aspiracji gatunku ludzkiego widoczna jest również w omawianym utworze. Zredukowanie życia do sfery materialnej demoralizuje i wprowadza do ludzkich umysłów element pychy: „Ludzie zachwycają się swymi technologicznymi i socjalnymi osiągnięciami i, uznając się za demiurgów, zbaczają z drogi"[10].

Autor *Arystonomii* zdecydowanie jednak, w przeciwieństwie do polskiego filozofa, odrzuca proste kategoryzowanie w postaci antytez, sprowadzających się do religijnego uwarunkowania rewolucji: teocentryzm – antropocentryzm, wiara – ateizm, Chrystus – Antychryst, Dobro – Zło, pokój – rewolucja. Sam Czchartiszwili we *Wstępie* stwierdza, że nie jest człowiekiem religijnym; jego duchowość przejawia się przede wszystkim w poczuciu uniwersalnych wartości etycznych. Nie jest ona, jak podkreśla autor, w żaden sposób powiązana z przynależnością do danej klasy społecznej lub rodzajem wyznawanej wiary.

Odrzucenie biegunowego pozycjonowania Dobra i Zła nie oznacza bynajmniej pochwały rewolucji, czego potwierdzenie znajdujemy na ostatniej stronie powieści. Refleksja głównego bohatera stanowi tego kwintesencję, nie pozostawiając czytelnikowi żadnych złudzeń w kwestii negatywnej oceny rewolucji:

> Rodzice myśleli, że upadek Imperium jest koniecznym etapem postępu społecznego. Tymczasem upadła cywilizacja. Zupełnie jak półtora tysiąca lat temu, gdy Rzym podbili barbarzyńcy. […] Nowy świat to ponury mrok średniowiecza. Kiedyś na pewno Rosja się opamięta, znów rozbłyśnie światło, cywilizacja nieśmiało przebije się przez ruiny, odrodzi się. Jednak nie stanie się to za mojego życia. Nie za mojego[11].

9 Por. B. H. Bladocha, *Myśl polityczna Mariana Zdziechowskiego wobec katastrofy Rosji* [w:] *Emigracja rosyjska. Losy i idee*, red. R. Bäcker, Z. Karpus, Łódź 2002, s. 278.

10 „[…] люди увлекаются химерами своих смехотворных технических и социальных завоеваний, воображают себя демиургами, и сбиваются с дороги […]" – Б. Акунин, Г. Чхартишвили, op. cit., s. 114.

11 „Отец с матерью думали, что распад империи – необходимая ступень общественного прогресса. А случился распад цивилизации. Как полтора тысячелетия назад, когда Рим захватили варвары. […] Новый Мир – это беспросветный мрак Средневековья. Когда-нибудь, наверное, Россия опомнится, вновь забрезжит свет, цивилизация прорастет через развалины робкой травой, возродится. Но не при этой жизни. Не при моей жизни" – ibidem, s. 540.

Rewolucja w tym kontekście występuje jako synonim upadku, barbarzyństwa, a Nowy Świat to w opinii Antona Kłobukowa nic innego jak „ponury mrok średniowiecza". Pesymistycznej wizji nadchodzącego świata towarzyszy wiara w lepsze jutro. Główny bohater wyraża nadzieję na odrodzenie się ojczyzny i jej świetlaną przyszłość, by po chwili uświadomić sobie utopijny charakter swoich marzeń i bliskie zeru prawdopodobieństwo dożycia tego momentu[12].

Dariusz Czaja tego typu wydarzenia określa mianem „lekcji ciemności", czyli trudnych dla ludzkości zdarzeń historycznych budzących u współczesnych co najmniej niepokój. Wydarzenia te są na tyle tożsame, że możliwe jest wymienne stosowanie ich interpretacji. Przykładowo – interpretacja sceny z traktującego o Holocauście *Dziennika galernika* Imrego Kertésza doskonale oddałaby również sens rewolucji w *Arystonomii*:

> Co robić, kiedy mgła zakrywa kontury realnego życia. Wokół smutek nieopłakanego świata, co przeminął z dymem. Bóg oddalił się w nieznaną stronę. Ciemności ogarniają ziemię. I nadciąga noc. Nie ma się co łudzić, […] lepiej nie będzie. Bo lepiej już było[13].

Zamiarem autora jest nie tyle przedstawienie całkowicie nowej historii, ile spojrzenie na ten sam problem z nowej perspektywy. W przeciwieństwie do klasyków literatury Czchartiszwili nie dokonuje sądu nad epoką, a przedstawia zachowanie człowieka w „odczłowieczonych" czasach[14]. Odmawiając postawienia jednoznacznej odpowiedzi na dwa odwieczne rosyjskie pytania: „Co robić?" i „Kto winien?", zmusza czytelnika do samodzielnej refleksji, a wykorzystując rewolucję 1917 roku jako tło dla filozoficznych rozważań nad ludzką naturą, zapewnia *Arystonomii* wyjątkowo rosyjski charakter.

Apokalipsa – ślepy zaułek i nowa szansa

Dystopia *Futu.re* autorstwa Dmitrija Aleksiejewicza Głuchowskiego koncentruje się wokół realnych zagrożeń, jakie niesie ze sobą niepohamowany przyrost populacji i hedonizm, powoli stający się znakiem naszych czasów, oraz wyczerpywanie się surowców naturalnych. W jakich barwach Głuchowski maluje Europę dwudziestego piątego wieku, kontynent, na którym śmierć została ostatecznie pokonana, a nieśmiertelność jest prawem każdego ze 140 miliardów obywateli? Paleta narratora

12 Ewa Krawiecka uznaje jednoczesne wystąpienie optymizmu i pesymizmu w obliczu dramatu sytuacyjnego za jeden z wyznaczników genologicznych apokaliptyki. Por. E. Krawiecka, *Apokalipsa według Michaiła Bułhakowa*, Poznań 2008, s. 250.

13 D. Czaja, *Lekcje ciemności*, Wołowiec 2009, s. 25.

14 А. Латынина, *Семейный роман и клетчатая тетрадь. Заметки о романе Акунина-Чхартишвили «Аристономия»*, „Новый Мир" 2012, nr 12 [on-line:] http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2012/12/l12-pr.html [25.04.2017].

ogranicza się do czerni mundurów oddziału Nieśmiertelnych, czerwieni krwi tych, którzy stają im na drodze, oraz bogatej gamy szarości, odcieni kompozytowych budynków o kilometrowych ścianach i betonu, który pochłonął kontynent. Szare są również masy, gęste tłumy, nieprzerwane potoki mieszkańców gigalopolis. Apokalipsa w świecie *Futu.re* rozgrywa się na dwóch płaszczyznach: metaforycznej, związanej z zagładą ludzkości, oraz nasyconej symbolami – apokalipsie, która dotknęła głównego bohatera, szturmowca i jednego z Nieśmiertelnych, Jana Nachtigalla 2T.

Założenia postmodernizmu, do którego krytyka zalicza twórczość analizowanego autora, pozycjonują Głuchowskiego w kręgu pisarzy, zadających pytanie o kondycję współczesnego człowieka na tle galopującego postępu technologicznego i silnie zauważalnych zmian kulturowych. Aby zrozumieć zasadność pesymistycznej, apokaliptycznej wizji wcale nie tak odległej przyszłości, należy odnieść się do pojęcia metanarracji, złożonej opowieści porządkującej historię ludzkości i nadającej jej kierunek, wyznaczającej cel aktywnościom mas i będącej miernikiem ich sensowności. Metanarracja pozwala wyjaśnić otaczający nas świat, zrozumieć go i podporządkować swoje zachowanie w adekwatny do tych wyjaśnień sposób[15]. Postmodernizm, będąc silnie sceptycznym w odniesieniu do metanarracji, podkreśla jej znaczenie jako doskonałego narzędzia i uzasadnienia określonych decyzji i działań rządzących: przemocy, wojen, inwigilacji, sterowania społeczeństwem, bierności, a w końcu apokalipsy. Wystarczy zaoferować w zamian obietnicę bezpieczeństwa i dobrobytu:

> Ludzie […] zwykle chcą wierzyć, że państwo się o nich troszczy. Wszystko, co chcą usłyszeć, sprowadza się do jednego: „Nie denerwujcie się, mamy wszystko pod kontrolą". Oni po prostu chcą, żebym ich uspokoił[16].

Nowy człowiek oparł się biologii własnego ciała, sięgnął ku chmurom, wzniósł olbrzymie wieżowce i ostatecznie zasiadł na boskim tronie. Nie wystarczy na nim, rzecz jasna, miejsca dla wszystkich. Władzę w swoich wiecznych szponach dzierży Partia Nieśmiertelności. Postmoderniści optują za wolnością i różnorodnością, bunt wobec uniwersalistycznych recept[17] wyraża również Głuchowski na kartach *Futu.re*. Władzę uosabia Erich Schreyer, cieszący się najwyższą pozycją w kręgu senatorów. Partia pod jego kierownictwem, aby zapanować nad miliardami, wyposażyła każdego z obywateli zjednoczonej Europy w komunikator i odpowiedni numer, dodawany do nazwiska. Wydaje się, że senator, starzec z ciałem trzydziestolatka, wie wszystko o wszystkich, obserwuje z góry życie mrówek. Czujne oko kamery śledzi i rejestruje

15 Por. F. Czech, *Spiskowe narracje i metanarracje*, Kraków 2015, s. 13.

16 D. Glukhovsky, *Futu.re*, tłum. P. Podmiotko, Kraków 2015, s. 20.

17 Por. W. Kamińska, *Ontologiczne i antropologiczne założenia postmodernizmu*, „Słupskie Studia Filozoficzne" 2001, nr 3, s. 51.

każdy ruch. Metanarracja brzmi: „to dla naszego bezpieczeństwa, nic mi nie grozi, jeśli nie łamię zasad". Jest to zagrożenie znane doskonale ze słynnych antyutopii: *Roku 1984* George'a Orwella i *My* Jewgienija Zamiatina. Schreyer, niczym Demiurg i Ojciec, wyznacza zasady, otacza opieką Europejczyków i zabiega o powszechny dobrobyt, przy czym zdaje sobie sprawę z prymitywizmu swoich owiec:

> Ale ludzie nie chcą tego rozumieć, mają gdzieś gospodarkę i ekologię, nie chce im się i boją się myśleć. Pragną bez końca żreć i [rozmnażać się]. Można ich tylko zastraszyć. Nocne szturmy, Nieśmiertelni, maski, przymusowe aborcje, iniekcje, starość, wstyd, śmierć...[18]

Utopijna Europa oferuje szczęście odlane z kompozytu, materiału doskonalszego niż plastik, niezniszczalnego, równie wiecznego jak człowiek i godnego swojego stwórcy. Zastępuje on szkło, kamień, drewno; jest przy tym tani w produkcji. W tym świecie ułamek tego, co otacza człowieka, to naturalna postać danego przedmiotu. Pisarze postmodernistyczni, w tym Głuchowski, zwracają uwagę na zacieranie się różnic między realnie istniejącą rzeczywistością a obrazami i kopiami, które symulują swoje znaczenie[19]:

> Oczywiście zarówno białe szczyty, otaczające pokrytą dywanem mchu wyżynę, jak i ciemniejące niebo to po prostu projekcje. Tego wszystkiego nie ma, jest tylko gigantyczny sześcienny boks. Imitację dostrzegam tylko ja […]. Pozostali […] nie mają obiekcji. Rozdzielczość i rozmiary ekranów są takie, że ludzkie oko nie jest w stanie odróżnić imitacji od rzeczywistości już z kilkudziesięciu metrów. A ludzie nie zaglądają za misterne płoty wyznaczające granice wygodnego samooszukiwania się[20].

Głuchowski zadaje następne pytanie: co definiuje człowieka jako istotę wyższą? Encyklopedia PWN podaje następującą definicję człowieka: „istota żywa wyróżniająca się wśród innych najwyższym rozwojem psychiki i życia społecznego [posiadająca] zdolność do abstrakcyjnego myślenia i związaną z nim zdolność do analizy i syntezy, do świadomego decydowania o swoim postępowaniu (wola) i do wyższych uczuć"[21]. Europejczyk dwudziestego piątego wieku zatraca te cenne umiejętności. Metaforyczna apokalipsa odbywa się w duszy, według słów Jana Nachtigalla 2T: wytartej, dziurawej bądź nieobecnej, na płaszczyźnie tak zwanych uczuć wyższych, zastępujących zwierzęce instynkty, uczuć moralnych (etycznych), estetycznych i intelektualnych. Dla nowego człowieka nie ma świętości: wykorzystuje opustoszałe budynki kościołów

18 D. Glukhovsky, op. cit., s. 219.

19 Por. W. Kamińska, op. cit., s. 52.

20 D. Głuchowski, *Futu.re…* s. 29.

21 Hasło *człowiek* [w:] *Encyklopedia PWN* [on-line:] http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/czlowiek;3889799.html [26.04.2017].

i przekształca je w agencje towarzyskie. Proces apokalipsy zakończył się w chwili destrukcji instytucji rodziny: w Europie, ze względu na przeludnienie, nie wolno posiadać dzieci, jeśli jakaś para złamie zakaz, jeden z rodziców zostanie pozbawiony nieśmiertelności. Wraz z rozpadem tej podstawowej komórki społecznej rozluźnieniu uległy więzi międzyludzkie; promowane są przygodne kontakty seksualne i cielesność. Warunkiem przynależności do społeczeństwa jest wiecznie młode ciało. Tylko piękno jest godne, aby trwać nieskończenie:

> Mieć nadwagę, być wątłym […] garbić się albo utykać – to kompromitujące i obrzydliwe. Do tych, którzy się zapuścili, wszyscy odnoszą się jak do trędowatych. Bardziej ohydna i wstydliwa jest tylko starość[22].

Starców i dzieci, których widok wywołuje na twarzach obrzydzenie, zamyka się w wydzielonych rezerwatach, gdyż spotkanie ze śmiercią powoduje panikę i wątpliwości – czy i my kiedyś nie odejdziemy? Jak tego uniknąć? Z pomocą ponownie przychodzi nauka: jakiekolwiek przejawy krytycznego myślenia i przygnębienia w niepamięć szybko usuwają dostępne w każdym sklepie pigułki błogości.

Definicja człowieka zwraca uwagę między innymi na fakt, iż: „proces kulturotwórczy był jednocześnie procesem stopniowego przekształcania natury człowieka pod wpływem jego własnych dzieł; był on główną siłą napędową powstawania ludzkiej, bogatej psychiki"[23]. Postmodernizm, nieufny wobec kultu rozumu i technologizacji, zadaje pytanie o kierunek, w którym zmierzają zmiany w ludzkiej kulturze i duchowości. Czy już teraz nie próbujemy zatrzymać czasu? Czy nie chcemy odwlec starości, niedołężności, uniknąć chorób? Metaforyczna apokalipsa przyszłości według Głuchowskiego nie zawiera się wyłącznie w dobrowolnym oddaniu swojej wolności (najcenniejszej niegdyś wartości i nieodłącznego elementu każdej antyutopii), zamianie krytycznego rozumowania w bezmyślną błogość i systemowym podejściu do społeczeństwa. Apokalipsa to swoiste odczłowieczenie: nieśmiertelność, dar nauki, pociąga za sobą zmiany w ludzkiej naturze. Wydaje się, że nieśmiertelność to szczyt, najdoskonalsze osiągnięcie w niekończącym się procesie poszukiwania nowych rozwiązań technologicznych, z których korzystanie leży w naturze człowieka[24]. Na tym poziomie apokalipsa nie przejawia się w zagładzie jako takiej, zawiera się jednak w fałszywym pojęciu doskonałości, poczuciu osiągnięcia najwyższej formy rozwoju.

Apokalipsa na płaszczyźnie życia głównego bohatera, Jana Nachtigalla 2T, rozgrywa się nieoczekiwanie dla niego samego. Rozpoczyna się od wątpliwości, niepożądanych

22 D. Głuchowski, op. cit., s.139.

23 Por. Hasło: *Człowiek*, op. cit.

24 Por. Z. Melosik, *Technologizacja życia i tożsamości w kulturze współczesnej,* „Studia Edukacyjne" 2016, nr 38, s. 46.

u szturmowca, nauczonego ślepo wykonywać rozkazy. Bohater po raz pierwszy doświadcza głębszych uczuć na widok Annelie Wallin 21P, którą wbrew dyspozycjom samego senatora Schreyera, pozostawia przy życiu. „Dlaczego nie usłuchałem rozkazu? Co we mnie pękło, co się przepaliło? Który z moich przewodów się zepsuł?"[25], pyta bohater, pozwalając sobie na odrzucenie zawodowych nawyków, szczere rozmowy, zdjęcie maski. Zdradza kobiecie swoje prawdziwe imię, zamiast uciekać się do wachlarza wymyślonych wcześniej aliasów i życiorysów. Annelie zabiera go do Barcelony, miasta, które tętni życiem i mnogością kultur imigrantów. Jedynie w tym miejscu rodzina jeszcze istnieje. Jan uczy się obcować z dziećmi, obserwuje rodzicielską miłość i więzi rodzinne, jest świadkiem narodzin, mimo początkowych oporów zaczyna czuć się swobodnie:

> Ten jeden dzisiejszy dzień wydaje mi się dłuższy niż całe moje dorosłe życie […] To jedyne miejsce, do którego mnie zaproszono, bym w nim zamieszkał, pozwolono być swoim, nazwano przyjacielem i bratem, nawet jeśli to tylko rytuał[26].

Relacja z Annelie Wallin jest brzemienna w skutki: dziewczyna, mimo stwierdzonej naukowo bezpłodności, zachodzi w ciążę. Zgodnie z ustawą Jan zostaje ukarany i zarażony wirusem starości. Apokalipsa wypełnia swoje znaczenie w jego życiu nie jako zagłada, a jako objawienie, nowy początek. Ciąg zdarzeń, w których bierze udział wbrew logice, odrzucenie ze strony społeczeństwa i obserwacja przyspieszonego procesu starzenia sprawiają, że, rezygnując z nieśmiertelności, zyskuje prawdziwe uczucia, odnajduje w sobie duszę. Odkrywa też prawdę o samym sobie – poznaje tożsamość ojca, wybacza matce. Bohater, który wcześniej stwierdza: „W niekończącym się życiu sens stanowi towar deficytowy"[27], odnajduje cel, opiekując się córką po śmierci Annelie.

Nieprzypadkowo bohater otrzymał imię Jan. Jeden z jego imienników, Jan Apostoł, spisał Apokalipsę, drugi – Jan Chrzciciel, został ścięty wskutek spisku, odważył się bowiem na krytykę wycelowaną w samego Heroda Antypasa. Jan Nachtigall 2T decyduje się zmienić losy świata i wypija fiolkę z nieuleczalnym wirusem, który przeniesie się drogą kropelkową i w krótkim czasie pozbawi nieśmiertelności wszystkich Europejczyków. Żegnając się z córką, oznajmia:

> Będziesz musiała zacząć wszystko od czystej karty. Ty i Twoje pokolenie. To wy macie za zadanie zburzyć mury, których my już nawet nie widzimy. […] To wy będzie żyć, bo my zamieniliśmy się już w kamień[28].

25 D. Głuchowski, op. cit., s. 216.
26 Ibidem, s. 343.
27 Ibidem, s. 89.
28 Ibidem, s. 633.

Dzięki głównemu bohaterowi świat ma szansę się odrodzić. Jan bierze na siebie odpowiedzialność za ten proces. Apokalipsa w jego życiu – zmiana światopoglądu, samoświadomość, chwile prawdziwego szczęścia z ukochaną, w końcu oczyszczenie – przyniosła kolejną szansę dla ludzkości.

Podsumowanie

Arystonomia Borisa Akunina i Grigorija Czchartiszwilego oraz *Futu.re* Dmitrija Głuchowskiego to powieści, które potwierdzają słuszność tezy, iż przedstawiciele rosyjskiego postmodernizmu pojmują motyw apokaliptyczny przede wszystkim jako wstęp do głębszej refleksji nad pozycją człowieka jako jednostki w świecie i ogółu ludzkości jako gwaranta istnienia cywilizacji.

Postmodernistyczna apokalipsa jest swoistą hybrydą tradycyjnych wzorców i demonów współczesnego świata. Inspiracja Biblią ujawnia się choćby w interpretacji tej ostatniej jako początku nowego, a nie absolutnego końca. Niemniej jednak w interpretacji przyszłości przeważa poczucie nieuchronnej klęski i straty, samotność, smutek i strach, uczucia charakterystyczne dla masowej świadomości. Pesymistyczna wizja końca zdecydowanie bliższa jest więc współczesnemu społeczeństwu niż biblijnemu oryginałowi.

W omawianych utworach odzwierciedlenie znajdują główne obawy postmodernistów. W wizji minionej przeszłości Akunina i odległej przyszłości Głuchowskiego za pomocą masek historycznych, odnoszących się do kryzysu współczesnej kultury i cywilizacji, autorzy zwracają uwagę na kryzys wewnętrzny jednostki w kontekście gwałtownego postępu społecznego i technologicznego, który uważają za szczególnie groźny i niekorzystny. Postępująca dehumanizacja czyni z człowieka jednostkę bezwolną i niezdolną do samodzielnego myślenia; staje się on elementem systemu, a wybór, przed którym staje, jest złudny. Ta sytuacja do złudzenia przypomina antyczną tragedię.

Funkcjonujący model nieodwracalnie prowadzi do fizycznej eksterminacji świata, przed którą pisarze ostrzegają ludzkość. Po raz kolejny potwierdza się więc teza, że „postmodernizm jest odbiciem sytuacji, w jakiej znalazła się kultura i cywilizacja”[29]. Odrzucając jeden kanon, ponowoczesność oferuje odbiorcy możliwość wielu interpretacji tego samego tekstu. Co ważne, interpretacje te nie wykluczają się, a wzajemnie uzupełniają, tworząc faktyczny obraz współczesnego świata.

29 M. Ochniak, *„Szkoła dla głupków” Saszy Sokołowa jako tekst postmodernistyczny* [w:] *Postmodernizm rosyjski i jego antycypacje*, red. A. Gildner, M. Ochniak, H. Waszkielewicz, Kraków 2007, s. 123.

Bibliografia

Акунин Б., Чхартишвили Г., Аристономия, Москва 2012.

Латынина А., Семейный роман и клетчатая тетрадь. Заметки о романе Акунина-Чхартишвили «Аристономия», „Новый Мир" 2012, nr 12 [on-line:] http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2012/12/l12-pr.html [25.04.2017].

Bielska-Kowalczyk J., *Apokalipsa według Jana Lebensteina i mit końca* [w:] *Scenariusze końca. Zmierzch, kres, apokalipsa*, wyb. red. i wstęp D. Czaja, Wołowiec 2015.

Bladocha B. H., *Myśl polityczna Mariana Zdziechowskiego wobec katastrofy Rosji* [w:] *Emigracja rosyjska. Losy i idee*, red. R. Bäcker, Z. Karpus, Łódź 2002.

Czaja D., *Lekcje ciemności*, Wołowiec 2009.

Czech F., *Spiskowe narracje i metanarracje*, Kraków 2015.

Hasło Człowiek [w:] Encyklopedia PWN [on-line:] http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/czlowiek;3889799.html [26.04.2017].

Głuchowski D., *Futu.re*, tłum. P. Podmiotko, Kraków 2015.

Hundorowa T., *Czarnobyl, nuklearna apokalipsa i postmodernizm*, tłum. I. Boruszkowska, „Teksty Drugie" 2014, nr 6.

Kamińska W., *Ontologiczne i antropologiczne założenia postmodernizmu*, „Słupskie Studia Filozoficzne" 2001, nr 3.

Krawiecka E., *Apokalipsa według Michaiła Bułhakowa*, Poznań 2008.

Melosik Z., *Technologizacja życia i tożsamości w kulturze współczesnej*, „Studia Edukacyjne" 2016, nr 38.

Ochniak M., *„Szkoła dla głupków" Saszy Sokołowa jako tekst postmodernistyczny* [w:] *Postmodernizm rosyjski i jego antycypacje*, red. A. Gildner, M. Ochniak, H. Waszkielewicz, Kraków 2007.

Zamarajewa A., *Zbędni ludzie. Naród i rewolucja w późnej twórczości Wasilija Rozanowa* [on-line:] https://www.academia.edu/692609/Zb%C4%99dni_ludzie._Nar%C3%B3d_i_rewolucja_w_p%C3%B3%C5%BAnej_tw%C3%B3rczo%C5%9Bci_Wasilija_Rozanowa_in_Polish_ [25.04.2017].

Summary

Faces of Apocalypse in Russian Postmodernism: Visions of End Times in Boris Akunin's *Aristonomy* and Dmitrij Gluchowski's *Futu.re*

The aim of the article is to examine the apocalyptic phenomenon in Russian postmodernist literature. Interpreting past reality in the chaos of Russian Revolution in Boris Akunin's historical philosophical novel Aristonomy (2012) on the one hand, and the dystopian vision of a post-nuclear future in Dmitry Glukhovsky's science fiction novel Futu.re (2013) on the other, the authors discuss the individual's crisis of moral values in the context of rapid technological progress. The paper concludes with the assessment that Russian postmodernists use the strategy of a historical mask to present major problems of the modern world and are wary of the unintended consequences of a cultural changes.

Alicja Dusza

W istocie podzielony. Koncepcja zatrzymywania życia we *Władcy Pierścieni* i cyklu o Harrym Potterze

Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wprowadzenie

Niezwykle obszerna bibliografia roztrząsająca każdy aspekt dzieł Johna R. R. Tolkiena niemal uniemożliwia postawienie tezy, która wnosiłaby coś nowego do rozumienia *Władcy Pierścieni*. Poniższy artykuł zestawia więc motyw tolkienowski z inną, także obrośniętą komentarzem naukowym, sagą fantasy – cyklem o Harrym Potterze Joanne K. Rowling. Omawianym punktem wspólnym jest artefakt magiczny, mieszczący w sobie cząstkę duszy danej osoby i tym samym umożliwiający przechowanie życia – doprowadzenie do nieśmiertelności.

Analizie poddany zostanie Jedyny Pierścień z *Władcy Pierścieni* Tolkiena[1] oraz horkruks z cyklu *Harry Potter* Rowling[2]. Artykuł zawiera charakterystykę przedmiotów, które zostały użyte do uzyskania nieśmiertelności przez antagonistów rozszczepiających swoją duszę i część z niej umieszczających w artefaktach, aby dopóki nie zostaną one zniszczone, istnieniu twórców nie mogło nic zagrozić. Przedmiotem

1 Historia Pierścienia opisana jest w *Silmarilionie*, *Hobbicie*, *Niedokończonych opowieściach* i przede wszystkim we *Władcy Pierścieni* J. R. R. Tolkiena – por. J. R. R. Tolkien, *Hobbit albo tam i z powrotem*, tłum. P. Braiter, Warszawa 2010; idem, *Niedokończone opowieści*, tłum. R. Kot, Warszawa 2005; idem, *Pierścienie Władzy i Trzecia Era, w której kończą się te opowieści* [w:] idem, *Silmarilion*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 1985, ss. 347–371; idem, *Drużyna Pierścienia*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 1999; idem, *Dwie wieże*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 1999; idem, *Powrót króla*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 1999.

2 Opis horkruksów znajduje się w siedmiotomowym cyklu *Harry Potter* – por. J. K. Rowling, *Harry Potter i Kamień Filozoficzny*, *Harry Potter i Komnata Tajemnic*, *Harry Potter i więzień Azkabanu*, *Harry Potter i Czara Ognia*, *Harry Potter i Zakon Feniksa*, *Harry Potter i Książę Półkrwi*, *Harry Potter i Insygnia Śmierci*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2000–2008.

zainteresowania jest relacja, jaka zachodzi pomiędzy twórcą i posiadaczem takiego artefaktu, a także sposoby komunikowania się przedmiotów i ich właścicieli oraz kwestia władzy i autonomii bohaterów w trakcie użytkowania obiektów.

Metoda interpretowania tych zależności inspirowana jest schematem komunikacyjnym Romana Jakobsona[3], zaadaptowanym przeze mnie do potrzeb proponowanej tu analizy. Zajmę się kolejnymi funkcjami językowymi: nadawcą (czyli twórcą), kontekstem, komunikatem, kontaktem, kodem, odbiorcą, interpretując je w odniesieniu do badanych przedmiotów magicznych, które traktuję jako swoisty komunikat – nie o charakterze językowym, ale symbolicznym.

Jak uzyskać nieśmiertelność – nadawca tworzy komunikat

Pierścienie Władzy zostały wykute w Drugiej Erze Śródziemia, a ich powstanie nadzorował Sauron. Były one symbolicznymi insygniami władzy, ale także – dzięki nadnaturalnym właściwościom – zapewniały dostatek rządzącym.

Pierścień Jedyny był dziełem Saurona, stworzonym po to, by kontrolować inne podlegające mu pierścienie. Został wykuty w ukryciu, ponieważ jego stwórca chciał podstępnie związać artefakty, tworząc z nich możliwą do kontrolowania sieć Aby ujarzmić pierścienie elfów, niepodlegające jego woli, zawarł w Jedynym część samego siebie, wiążąc tym samym swój los z losem Pierścieni Władzy, a przede wszystkim z Jedynym. Oznaczył go napisem, częścią przepowiedni, której treścią była zapowiedź wygranej cienia nad światłem[4]: „Jeden, by wszystkimi rządzić, Jeden by wszystkie odnaleźć,/ Jeden by wszystkie zgromadzić i w ciemności związać"[5]. Sauron, umieszczając te słowa na artefakcie, nie miał na myśli jedynie Pierścienia, ale również siebie – dwie zespolone siły, dwie części jego samego, które w połączeniu mogłyby zawładnąć światem Śródziemia.

Horkruksy w świecie *Harry'ego Pottera* to również artefakty magiczne, w których stwórca zamyka część swojej duszy po to, by uzyskać nieśmiertelność – dopóki przedmiot nie zostaje zniszczony, stwórca nie umiera. Cykl omawianych powieści Rowling od tomu drugiego zaczyna koncentrować się na horkruksach stworzonych przez Lorda Voldemorta, mało jest jednak danych o wcześniejszych twórcach tych artefaktów.

3 Por. R. Jakobson, *Poetyka w świetle językoznawstwa*, tłum. K. Pomorska [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 2, cz. 3: *Strukturalno-semiotyczne badania literackie*, opr. H. Markiewicz, Kraków 1972, ss. 22–68

4 W pracy będę się posługiwać pojęciami „światła" i „cienia" za Tolkienem: światło jako dobro, cień jako zło. Por. A. Szyjewski, *Teologia światłości* [w:] idem, *Od Valinoru do M*ordoru. Świat mitu a religia w dziele Tolkiena, *Kraków 2004*.

5 J. R. R. Tolkien, *Silmarilion*, s. 350.

Zgodnie z informacjami zawartymi w szóstym tomie cyklu[6], stworzenie horkruksu wiąże się z zabiciem człowieka i umieszczeniem części oddzielonej duszy w przedmiocie. W ten sposób równowaga zostaje zachowana – liczba żyjących bytów się nie zmienia. Niesie to jednak destrukcyjne konsekwencje dla duszy, która, raz podzielona, już nigdy nie może się zespolić.

Celem Voldemorta było podzielenie swojej duszy na siedem części, ale przypadkowo podzielił ją jednak na osiem: pięć fragmentów umieścił w przedmiotach, jeden w swoim wężu Nagini, jedna część wciąż była obecna w jego ciele, a ostatnia, nieplanowana cząstka, została ulokowana w Harrym Potterze. Wszystkie przedmioty wybrane na horkruksy były wielkiej wartości, ale przede wszystkim, miały symboliczne znaczenie dla Voldemorta. Nawiązywały zarówno do jego życia, jak i do jego przywiązania do Hogwartu.

Omawiany w tej pracy medalion jest symbolem pochodzenia rodu Gauntów od starożytnego czarnoksiężnika, Salazara Slytherina, które według Voldemorta było wysoce nobilitujące i uprawniało go do rządzenia społeczeństwem oraz szafowania życiem innych. Z przodkiem łączyła go również skłonność do oceniania ludzi przez pryzmat ich czarodziejskiej lub mugolskiej genealogii. Horkruks-medalion został stworzony, kiedy Voldemort zaczynał realizować plany polityczne i rozprawił się już ze swoim nieszczęśliwym dzieciństwem i mugolskim pochodzeniem. To wytwór dojrzałego czarnoksiężnika, który zaczął rozumieć, jak wielką władzę może uzyskać, i tym samym – jak ważne jest chronienie cząstek swojej duszy.

* * *

Zarówno Pierścień, jak i medalion są zatem związane z wystąpieniem przeciwko naturze. Ich istnienie od początku naznaczone jest zdradą i chęcią przejęcia kontroli nad innymi; są to czynniki, które wpływają na ich dalsze losy. Nieśmiertelność jest nienaturalną cechą istoty żywej, po którą sięgnęli zarówno Sauron jak i Voldemort. Bardziej niepokojącą kwestią jest jednak podział duszy[7], który bohaterowie wykonali dla własnych korzyści, nie widząc wad tego rozwiązania. Z jednej strony dało im to siłę i środki, by zrealizować swoje cele, z drugiej stworzyło ich słabe punkty, przez co obaj zostali pokonani. Pycha i przeświadczenie o własnej mocy sprawiły, że nie przewidzieli, jak ich najsilniejsza strona może stać się najczulszym punktem.

6 Por. J. K. Rowling, *Po pogrzebie* [w:] *Harry Potter i Książę Półkrwi*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2006, ss. 504–528.

7 O niepodzielności bytu pisał m.in. Platon: por. Platon, *Fajdros*, tłum., wstęp i obj. W. Witwicki, Kęty 2002. Definiując duszę w kontekście bytu, należy uznać, że Sauron i Voldemort wystąpili przeciwko prawom rzeczywistości, chcąc się je zredefiniować.

Jeśli rozpisać zależności według schematu Jakobsona, traktując przedmiot jako komunikat, to planowanymi odbiorcami podzielonej duszy Voldemorta i Saurona są oni sami: Pierścień i medalion w zamierzeniu miały służyć jedynie swoim stwórcom. Gdyby trafiły w ręce wroga, skutkowałoby zniszczeniem ich samych i bytów w nich ukrytych, więc obaj stwórcy bardzo je chronili. Jednak popełnili ten sam błąd, nie doceniając wroga, który odkrył działanie Pierścienia i horkruksów, po czym je unicestwił. Odbiorcami – czy powiernikami – stali się nie twórcy, ale ich przeciwnicy, którzy do zniszczenia artefaktów wybrali osoby z pozoru przypadkowe, mogące się zmierzyć z reprezentantami Zła i nie zostać omamione.

Komunikat przejmuje odbiorcę/odbiorca przejmuje komunikat

Najbardziej znaczącym sposobem nawiązywania kontaktu przez Pierścień i medalion jest nie zmiana cech fizycznych przedmiotów, ale próby wpłynięcia na psychikę bohaterów. Artefakty zwykle wpędzają posiadacza w smutek czy melancholię i wpływają na niemożność funkcjonowania. Największą aktywność przejawiają podczas prób zniszczenia – wtedy atak na psychikę powierników stają się najbardziej agresywne.

* * *

Historia przechowywania Pierścienia Jedynego jest obszerna i zawiera się nie tylko we *Władcy Pierścieni*, ale także w innych publikacjach Tolkiena dotyczących Śródziemia. Pierwszym po Sauronie posiadaczem Pierścienia był Isildur, który odebrał go siłą, pokonując stwórcę. Artefakt zadziałał natychmiastowo, wpływając na nowego właściciela. Król Gondoru zabrał go jako okup, mimo że mógł go zniszczyć i tym samym położyć kres jego mrocznej władzy, dopełniając zwycięstwa nad Sauronem. Pierścień zdradził Isildura – początkowo pomógł mu uciec przed orkami, ale potem „pomścił swego stwórcę”[8] i doprowadził do haniebnej śmierci króla. Tym samym Jedyny znalazł się w rzece Anduinie, skąd wyłowił go Deagol. Również i tym razem pozyskanie Pierścienia łączyło się z zabójstwem: tak jak Isildur zamordował Saurona, tak Smeagol zabił swojego przyjaciela Deagola, który nie chciał oddać mu przedmiotu.

Pierścień staje się dla Smeagola–Golluma wszystkim: jest jego towarzyszem przez długie lata osamotnienia. Wnika w jego osobowość głębiej niż w jakiegokolwiek innego posiadacza artefaktu. Jedyny przejmuje nad nim kontrolę i w pewien sposób go ochrania, zapewniając sobie opiekuna darzącego miłością swój Skarb. Po utracie Jedynego życie Smeagola się zmienia, ale w dwóch przeciwnych kierunkach: po pierwsze pożądanie Pierścienia sprawia, że musi porzucić bezpieczne miejsce, w którym jak

8 J. R. R. Tolkien, *Silmarilion*…, s. 360.

dotąd przebywał; po drugie zaczyna nabierać z powrotem cech istoty żywej: odczuwa głód i starość, a przedmiot przestaje obezwładniająco naciskać na jego psychikę.

Walka Smeagola z Gollumem jest głównym motywem reprezentowanym przez tę postać. Jak zauważają badacze, stanowi również odzwierciedlenie narastającego konfliktu wewnętrznego Froda[9]. W pewnym sensie hobbit-potwór jest uosobieniem każdego, na kogo wpłynął Jedyny: przykład Golluma doskonale obrazuje wpływ kontaktu Pierścienia z istotą ludzką.

Postacią, która przejęła Pierścień po Gollumie, był Bilbo Baggins, który wszedł w posiadanie artefaktu w dość niezwykły sposób: wygrał pojedynek na zagadki, unikając tym samym pułapki zbrodni, ponieważ w przeciwieństwie do Smeagola i Isildura nie musiał nikogo zabijać. Pierścień wyczuł zmianę posiadacza z Golluma – wielbiącego go, poddańczego stwora – na Bilba – hobbita w sile wieku z własną wolą i psychiką nieskażoną morderstwem.

Wpływ Jedynego na Bilba opisany jest na początku *Władcy Pierścieni*. Podczas rozmowy z Gandalfem wykazuje on wiele cech przywiązania do Pierścienia, którego doświadczyli jego poprzednicy:

> Jestem już stary, Gandalfie. Nie wyglądam na to, ale czuję w głębi serca, że się postarzałem. „Dobrze się trzyma!" – powiadają. A tymczasem ja mam wrażenie, że cały ścieniałem, że jestem jakby rozciągnięty […] jak masło rozsmarowane na zbyt wielkiej kromce chleba.[…] Coś dziwnego działo się ze mną. A przecież naprawdę odetchnąłbym, gdybym pozbył się kłopotów z pierścieniem. Ostatnio coraz natrętniej narzucał się moim myślom. Czasem miałem wrażenie, że to jest czyjeś oko wpatrzone we mnie. I wiesz, wciąż mam ochotę włożyć go na palec i zniknąć albo też niepokoję się, czy nic się z nim złego nie stało, i wyciągam go z ukrycia, żeby sprawdzić. Próbowałem go zamknąć pod kluczem, ale denerwuję się okropnie, jeśli go nie mam w kieszeni. Nie mam pojęcia dlaczego[10].

Bilbo, ponieważ nie zdobył Pierścienia poprzez morderstwo, potrafi dokonać autoanalizy swojego zachowania. Podobnie jak jego poprzednicy nie rozumie w pełni mocy Jedynego, ale intuicyjnie ją wyczuwa. Dzięki temu, że artefakt nie posiadł w pełni jego umysłu, hobbit jest w stanie – choć nie bez trudu – oddać swój Skarb Gandalfowi. Ten gest, który kosztuje go wiele samozaparcia, podobnie jak podarowanie życia Gollumowi, uratowały Bilba przed zgubnym wpływem Pierścienia – jako jedyny, który miał okazję przez dłuższy czas obcować z tym przedmiotem, nie traci nic w konsekwencji tej przygody: Isildur i Gollum zostają pozbawieni życia, Frodo nie jest w stanie żyć w świecie, który uratował, natomiast jego wuj pozostaje aż do śmierci pogodnym staruszkiem, pisarzem otoczonym przez elfy. Wolicjonalne

9 Por. A. Kulik-Jęsiek, *Symboliczny wymiar Władcy Pierścieni Johna Ronalda Reuela Tolkiena* [w:] *Fantastyczność i cudowność. Wokół źródeł fantasy*, red. T. Ratajczak, B. Trocha, Zielona Góra 2009, s. 181.

10 J. R. R. Tolkien, *Drużyna Pierścienia*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 1999, s. 57.

oddanie Pierścienia i zrzeczenie się władzy, którą daje, wyróżnia hobbita spośród innych powierników. Jest to gest, którego nie przewidział ani Jedyny, ani Sauron.

Ostatnim posiadaczem artefaktu jest Frodo, który Pierścień otrzymał w spadku po Bilbie, jednak był wtedy w pełni świadomy, że nie należy on do niego. Frodo jest nieustannie kuszony przez Pierścień. Zaczyna się, podobnie jak poprzednio, subtelnie: hobbit ma problemy z wrzuceniem Jedynego do ognia. Następnie Pierścień niby przypadkiem wsuwa się na jego palec („Przemknęło mu też podejrzenie, czy Pierścień nie spłatał mu umyślnie figla: może chciał się ujawnić, odpowiadając na życzenie albo nawet rozkaz kogoś z obecnych na sali"[11]). Frodo wkłada Pierścień nie z własnej woli: to uczucie powtarza się na Wichrowym Czubie, kiedy hobbit zostaje raniony sztyletem. Daje uwieść się pokusie Jedynego, co ułatwia Czarnym Jeźdźcom odnalezienie go.

Frodo, podobnie jak jego wujek, pomimo nieustannego wpływu Pierścienia na jego psychikę wciąż jest zdolny do autorefleksji (nie zmienia się to do samego końca, rozumie swoje postępowanie nawet na Górze Przeznaczenia, w czasie największych prób). Dramatyczna walka – jeszcze wygrana przez hobbita – rozgrywa się na szczycie Amon Hen, kiedy po raz pierwszy bezpośrednio doświadcza on połączenia Pierścienia i jego stwórcy. To jedna z ostatnich bitew wewnętrznych, które Frodo wygrywa z Pierścieniem, ponieważ za każdym kolejnym razem pokusa staje się zbyt wielka, a Sauron jest coraz bliżej hobbita.

Jedynie wcześniejszy dystans i świadomość działania Pierścienia pozwalają bohaterowi zachować zmysły do chwili wejścia do Komnaty Ognia, co umożliwia mu wyrwanie się z psychodelicznego stanu narzuconego przez artefakt. Widać jednak destrukcyjny wpływ Pierścienia, który zawładnął już niemal całkowicie Frodem, bardzo już w tym momencie bliskim Gollumowi: rozdwojonym wewnętrznie, ogarniętym szałem posiadania swojego Skarbu. W finalnych scenach walki z Pierścieniem Froda broni świadomość własnej kondycji, wolicjonalne podjęcie misji oraz sumienie nieskażone zbrodnią – to właśnie odróżnia go od Smeagola, który w starciu z tak potężnym artefaktem był bezbronny.

* * *

Historia medalionu jako horkruksa jest znacząco krótsza i zamyka się nie w setkach lat, a w dziesiątkach. Medalion Slytherina, w którym Riddle zamknął cząstkę własnej duszy, także różnorako wpływał na wszystkich swoich posiadaczy. Leżał niezauważony przez lata na Grimmauld Place, skąd Syriusz Black chciał go usunąć (nie wiedząc, czym przedmiot tak naprawę jest). Następnie na krótko miał go Stworek, a potem ukradł go Mundungus Fletcher – złodziej, kłamca i hochsztapler, który znalazł się

11 J. R. R. Tolkien, *Drużyna Pierścienia*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 1999, s. 187.

w Zakonie Feniksa[12] tylko dzięki swoim kontaktom z podziemnym światkiem. Brakuje informacji, czy był wybitnym czarodziejem lub czy interesował się czarną magią, ale na podstawie całego cyklu powieści można stwierdzić, że miał przeciętne umiejętności i interesował się tylko własnym zyskiem – dlatego właśnie chciał sprzedać medalion, a nie zatrzymać go dla siebie.

Kolejną posiadaczką artefaktu była Dolores Umbridge. Medalion zdawał się wykorzystywać jej negatywne cechy i choć trudno dokonać oceny, czy jej zły charakter stał się jeszcze gorszy, to jednak horkruks w pewien sposób wpłynął na Umbridge: mogła ona wyczarować patronusa[13] w sali pełnej dementorów z artefaktem na szyi. Wygląda więc na to, że ponieważ Umbridge nie stanowiła dla niego zagrożenia dla artefaktu zagrożenia, a przeciwnie, chciała go nosić i chronić, zwiększał on jej umiejętności magiczne.

Zupełnie inaczej medalion wpływał na protagonistów powieści: Harry'ego, Rona i Hermionę, którzy pozostawali w zasięgu jego oddziaływania przez dłuższy czas. Pierwszą oznaką jego działania była niemożność wyczarowania patronusa przez Hermionę, która odebrała naszyjnik od Umbridge. Horkruks przypuszczalnie próbował zatrzymać tę zamianę powiernika i nie dopuścić do tego, żeby uciekinierzy opuścili ministerstwo. Później, kiedy to Harry nie potrafił przywołać patronusa, Hermiona bezbłędnie zdiagnozowała problem:

> Wyciągnęła ręce, a Harry zdjął przez głowę złoty łańcuszek i natychmiast poczuł się dziwnie wolny i lekki. Nie zdawał sobie sprawy z tego, że był cały spocony, ani z ciężaru, który go obezwładniał, dopóki nie został od niego uwolniony[14].

Podobnie jak w przypadku powierników Pierścienia, świadomość działania artefaktu znacznie przyczyniła się do jego opanowania, a tym samym do zniszczenia przeciwnika.

Horkruks wpływał na nastrój bohaterów, wydobywając na powierzchnię świadomości najgorsze wspomnienia i najbardziej skrywane słabości: Harry bał się, że jego udział w misji jest na tyle przypadkowy, że nie da rady jej sprostać. Odczuwał ogromny ciężar, tym większy, że zaczynał poznawać sekrety swojego mistrza, Albusa Dumbledore'a, i wątpić w jego jak dotąd niepodważalne racje. Dodatkowo jego różdżka

12 Zakon Feniksa był organizacją czarodziejów walczących przeciwko Lordowi Voldemortowi podczas obu podejmowanych przez niego prób przejęcia władzy nad magicznym społeczeństwem. Jego historia jest opisana w piątym tomie cyklu J. K. Rowling (*Harry Potter i Zakon Feniksa).*

13 Patronus miał za zadanie chronić czarodzieja przed siłami zła. Przybierał on postać zanimizowaną. Jego wyczarowanie było bardzo trudne i związane z przywołaniem szczęśliwego wspomnienia, co znacząco utrudniała obecność dementorów, dlatego niepokojący jest fakt, że Umbridge przychodzi to tak łatwo w sytuacji, która niemal uniemożliwia innym zastosowanie tego zaklęcia. Por. J. K. Rowling, *Komisja Rejestracji Mugolaków* [w:] *Harry Potter i Insygnia…*, ss. 257–278.

14 J. K. Rowling, *Harry Potter i Insygnia…*, s. 297.

uległa uszkodzeniu i nie mógł już być pewien nawet swoich umiejętności czarodziejskich. Kryzys, jakiego doświadczył Harry, gdy horkruks był blisko, powtórzył się jedynie w finale ostatniego tomu cyklu, kiedy dowiedział się, że musi poświęcić własne życie, aby zabić Voldemorta.

Horkruks nie tylko obniżał nastrój trójki przyjaciół, ale doprowadził również do rozpadu grupy, kiedy Ron, sfrustrowany stagnacją misji i ciężkimi warunkami, postanowił odwrócić się od towarzyszy misji. Co istotne, kiedy tylko oddalił się od medalionu, natychmiast zmienił zdanie. Największą interaktywnością medalion wykazał się, kiedy Harry znalazł podrzucony miecz Gryffindora: nie tylko zmienił się wtedy fizycznie, próbując udusić Harry'ego, ale również sam się poruszał i wywoływał wizje, które miały zniszczyć psychikę Rona poprzez wyciągnięcie z niego całej gamy ukrytych lęków, związanych przede wszystkim z brakiem pewności siebie.

Fakt, że artefakt broni się przed próbami zniszczenia go, jest ewidentny. Inna jest jednak relacja między medalionem a Harrym, który pełni wobec tego przedmiotu podwójną rolę: antagonisty, ale i istoty pokrewnej – w końcu sam jest horkruksem. Komunikacja medalionu i Pottera jest więc wyjątkowa. Harry może nie tylko doświadczać fizycznych zmian artefaktu oraz wpływu na swoją psychikę, ale nawet z nim współodczuwać, i to do tego stopnia, że zaczyna mu współczuć. Podczas sceny niszczenia medalionu Potter kieruje się nie umysłem, ale emocjami.

Horkruksy są w oczywisty sposób złączone z Voldemortem, jednak wykazują pewną autonomiczność. Na uwagę zasługuje fakt, że Lord nie odczuwa, kiedy niszczy się kolejne artefakty: stanowi to skutek podziału jego duszy na tak wiele części[15]. Zasadnym jest więc pytanie o to, w jakim stopniu i w jaki sposób przedmioty podległe są swojemu stwórcy.

Medalion w bezpośredni sposób nawiązuje do Voldemorta. Podkreśla się jednak, że artefakt pamięta stwórcę sprzed przemiany. Postacie wychodzące z medalionu określane są jako Riddle-Hermiona i Riddle-Harry, nie jako Voldemort-Hermiona i Voldemort-Harry. Narracja podpowiada, że artefakt ostatni kontakt ze stwórcą miał podczas stworzenia. Ponadto sami bohaterowie nie postrzegają horkruksa jako części Voldemorta, a jako po prostu złego przedmiot, niebezpieczne „coś". Wypowiadają się o medalionie w trzeciej osobie liczby pojedynczej, starając się nazwać zjawisko, którego nie mogą pojąć. Artefakt w ich rozmowach staje się więc autonomicznym tworem, a nie cząstką bezpośrednio odwołującą do Riddle'a[16].

15 Dumbledore tak odpowiedział na pytanie, czy Voldemort odczuwa zniszczenie horkruksów: „Myślę, że nie. Myślę, że zło już tak nim owładnęło, a owe tak ważne cząstki jego jaźni tak długo są oddzielone, że jego świat uczuć i odczuć bardzo różni się od naszego. Być może świadomość utraty dotarłaby do niego w chwili śmierci… ale nie wiedział, na przykład, że dziennik został zniszczony, dopóki nie wydusił prawdy z Lucjusza Malfoya" (J. K. Rowling, *Harry Potter i Książę*…, s. 546).

16 „Bo cokolwiek tam w środku jest, nie podda się bez walki"; „Bo to coś jest dla mnie niedobre"; „Znikło to coś, co żyło w horkruksie"; „torturowanie Rona było ostatnim aktem w jego życiu"; „I… umarło?

* * *

Zarówno Pierścień, jak i medalion wchodzą w aktywny kontakt z otaczającymi osobami, szczególnie z tymi, które mają do nich emocjonalny stosunek. W obu przypadkach wymuszają też walkę woli i świadomości. Dzięki wiedzy o przedmiotach protagonistom udaje się stawić czoła wrogom, chociaż, paradoksalnie, zmuszeni są podchodzić emocjonalnie do artefaktów. Pierścień i medalion wzbudzają skrajne emocje: Frodo zaczyna pożądać Jedynego, a cząstka Voldemorta umieszczona w Harrym zaczyna współodczuwać z niszczonym horkruksem. Szala zwycięstwa wielokrotnie przechyla się na stronę zła, ale, dokonując wyboru o poświęceniu swojego życia, bohaterowie zyskują przewagę, która daje im siłę dotrzeć do końca misji. W obu przypadkach rozterki wewnętrzne są wypadkową niezależnego od nich splotu wydarzeń. Zarówno oni, jak i artefakty znajdują się w nowej sytuacji, do której według Saurona i Voldemorta nie miało dojść. Ponadto, o ile antagoniści mają w tej walce wiele do stracenia, o tyle protagoniści kierują się jedynie zasadami moralnymi bądź chęcią wyrównania rachunków. Są to każdorazowo walki Dawida z Goliatem, ale w tych historiach Dawid za procę ma jedynie swoją niepodzieloną i nieskażoną duszę.

Podzielenie jaźni miało konsekwencje nie tylko dla Saurona i Voldemorta. Zawarcie cząstki ich bytu w przedmiotach poskutkowało również zaburzeniem również ich niepodzielność duszy powierników artefaktów. Mieli oni wobec przedmiotów zupełnie inne intencje niż ich stwórcy, zostali jednak niejako sprowadzeni do poziomu tych, przeciw którym walczyli. Ich dusza została w znaczący sposób naruszona. Wypowiedzi Froda zbliżającego się do Góry Przeznaczenia sugerują zaburzenia psychiki, swego rodzaju rozdwojenie jaźni, podobne do stanu umysłowego Golluma. Wraz z Pierścieniem ginie ta cząstka zła, którą wzniecił Jedyny, ale nie zostaje nic w zamian – niepodzielność bohatera zostaje zniszczona. Natomiast Harry, którego dusza została naruszona niedługo po jego narodzeniu, z ulgą odzyskuje swoją niepodzielność po zniszczeniu Voldemorta.

Zanurzony w kontekście: bohater (mimo) woli

Przedmioty które miały zapewnić Sauronowi i Voldemortowi nieśmiertelność, posłużyły do ich zniszczenia. Wynikało to ze zmiany na przestrzeni nadawca – komunikat – odbiorca. Antagoniści nie założyli, że odbiorcą może stać się ktoś inny niż oni sami. Zakłócenie komunikacji stało się pretekstem do zbudowania fabuły, która kierowana jest odrębnymi intencjami bohaterów, dążących do zjednoczenia ze swoim podzielonym bytem bądź zniszczenia jego reprezentacji. Pierścień i horkruksy

Tak po prostu? […] No… wrzasnęło i zdechło" (J. K. Rowling, *Harry Potter i Insygnia*…, ss. 386, 387, 390, 399).

miały służyć zapewnieniu nieśmiertelności, ale to tylko jedna z ich funkcji: oprócz tego uosabiały potęgę stwórców. Wiedza o stworzeniu artefaktów wykroczyła poza ich czasy i rzeczywistość – stanowią więc one symbol przejścia przez granicę czasu i przestrzeni, a nawet wyjścia poza formę bytu. Sauron i Voldemort posunęli się dużo dalej, niż jakakolwiek istoty w ich światach. Zamanifestowali swoją wielkość, co zaburzyło ich osąd rzeczywistości. Obaj przecież zostali zniszczeni przez to, co zrobili samym sobie – dusza potraktowana w ten sposób nie była w stanie powrócić do stanu, w którym mogliby żyć w otaczającej ich rzeczywistości.

Frodo i Harry dążyli do unicestwienia Saurona i Voldemorta poprzez zniszczenie artefaktów. Jest to, oczywiście, warunkiem koniecznym do pokonania zła, ale wpływa na jeszcze inną kwestię: w naturze, której prawa zostały pogwałcone, zostaje przywrócona równowaga. Pierścień płonie w ogniu, w którym powstał, Voldemort ginie od własnego zaklęcia, którego używał do tworzenia horkruksów. Z granic rzeczywistości i czasu antagoniści powracają do tego miejsca, w którym zaczęli, pokonani niejako własną bronią, dzierżoną przez istoty niegodne ich uwagi.

Chociaż Frodo i Harry zostali uwikłani w role bohaterów, zawsze ostateczny wybór należał do nich – inaczej nie mogliby wypełnić swoich misji. Moment podjęcia decyzji jest kluczowy dla ich losów: jedynie intencjonalne przyjęcie roli odpowiedzialnego za walkę z wrogiem ocaliło ich w chwili ostatecznej próby. Świadomość wypełnianej misji dała im siłę, aby poświęcić swoje życie w zamian za wykonanie zadania.

Gatunek obu powieści sugeruje szczęśliwe zakończenie: ocalenie świata przedstawionego, porażkę wroga i zwycięstwo bohatera (powodzenie w jego misji i ułożenie sobie życia). Jednak w momencie przesilenia (Harry podczas odkrywania myśli zmarłego Snape'a, Frodo na Górze Przeznaczenia) nie ma nadziei na zwycięstwo dobra. Harry dowiedział się wtedy, że musi zginąć, aby ostatecznie pokonać Voldemorta, a jego mistrz zwodził go od początku, nie ujawniając całej prawdy; czuje się więc oszukany, poświęcony dla wypełnienia większego planu, w którym był jedynie pionkiem. Frodo nie przeżył tak wielkiego rozczarowania, ponieważ, decydując się na podjęcie misji, podejrzewał, że może z niej nie wrócić. Co prawda nadzieja pomogła mu znieść wędrówkę, ale czołgając się do źródeł Orodruiny, hobbit wiedział, że jego życie skończy się wraz z wykonaniem zadania. Obaj mieli świadomość, gdzie zakończy się ich droga: z gabinetu do Zakazanego Lasu i od podnóża góry do Komnaty Ognia. Nasuwa się tu skojarzenie chrystologiczne: wolicjonalne pójście na śmierć, zrzeknięcie się władzy i życia na rzecz nie do końca rozumianego planu, poczucie wykonywania zadania, które jest paradoksalnie zarówno narzucone, jak i wybrane. Wędrówka pogodzonych z własną śmiercią bohaterów jest bardzo dramatycznym punktem obu fabuł i jednocześnie realizacją archetypicznej wędrówki na Golgotę.

Ratunkiem dla obu bohaterów okazała się eukatastrofa[17]: Pierścień ostatecznie ginie wraz z Gollumem, a Harry, jeśli zechce, może powrócić, uwolniony od bycia horkruksem. Bohaterów ochroniło to, co miało służyć ochronie wroga: horkruks, który miał być przepustką Voldemorta do nieśmiertelności, i Gollum, zapalczywy obrońca klejnotu. Ostatecznie również i Frodo, i Harry zostali wyręczeni w starciu z wrogiem. Sauron znikł wraz z Jedynym, który wpada do ognia ze Smeagolem, a Voldemorta trafia śmiertelne zaklęcie, rzucone przez niego samego. Zniszczenie oddzielonej części duszy jest równoznaczne ze zwyciężeniem wroga. To, co miało chronić postaci, doprowadziło w ostateczności do ich zniszczenia. Pycha Saurona i Voldemorta sprawiła, że nie przewidzieli scenariusza, w którym ich dusza znajduje się w rękach wrogów. Ich zachłanność w działaniach i rządza władzy nad innymi doprowadziła do upadku, a artefakty, które miały zapewnić im nieśmiertelność zostały wykorzystane do ich ostatecznego unicestwienia.

Doświadczenie obcowania z częścią innej istoty, wdzierającą się w dusze bohaterów, musiało zaowocować konsekwencjami w ich późniejszym życiu. Były to jednak dwa skrajnie zróżnicowane skutki. Frodo musi odejść ze świata, który uratował. Nie jest w stanie czerpać satysfakcji z życia, jakie nastało po jego wyczynie. Trauma i wysiłek, które przeszedł, odmieniły go na tyle, że nie mógł pozostać w Shire, pośród innych hobbitów, i cieszyć się odzyskanym spokojem. Wciąż odnawiająca się rana po dźgnięciu na Wichrowym Czubie była dla niego nieznośną pamiątką nierównej walki z siłami ciemności. W związku z tym wszystkim musiał odejść i spróbować odnaleźć spokój w dalekiej krainie, pośród elfów.

Zupełnie inaczej dzieje się w przypadku Harry'ego: po bitwie Potter również traci część siebie, natomiast jest to część, która należała do Lorda Voldemorta – znak mimowolnego wybrania Harry'ego na jego przeciwnika. Życie jako horkruks przez szesnaście lat było dla chłopca wielokrotnie powodem bólu (zarówno fizycznego jak i psychicznego) i rozterek. Połączenie między nim a Voldemortem zmieniało się wraz z biegiem lat i wzrastającą świadomością ich obu. Harry był ostatnim horkrusem, stworzonym przez przypadek. Wraz z blizną, widoczną oznaką ingerencji złowrogiego zaklęcia w jego ciało, posiadał również umiejętności kojarzone jedynie z jego przeciwnikiem (na przykład rozumienie mowy węży) oraz wgląd w jego myśli. Wszystkie oznaki więzi ustąpiły wraz z ostatecznym pokonaniem Voldemorta. Harry, który nie znał życia bez znamienia złego w sobie, rozpoczął nowy okres. Zyskał spokój ducha i szansę na normalne życie, do którego zawsze dążył. Symbolicznie nie tylko rozpoczął na nowo swoje życie społeczne, ale i zbudował nową magiczną tożsamość – naprawił swoją różdżkę, która nie spełniała już roli bliźniaczki różdżki wielokrotnie

17 Por. J. R. R. Tolkien, *O baśniach* [w:] idem, *Drzewo i liść oraz Mythopeia*, tłum. J. Kokot, Warszawa 2008, ss. 11–82.

usiłującej go zamordować. Oczyścił swoje otoczenie i duszę z czarnej magii. Harry jak najbardziej mógł i chciał pozostać w uratowanym przez siebie świecie – po to wręcz go uratował. Przed przegraną w pojedynku uchroniła go miłość matki, która oddała za niego życie i, paradoksalnie, cząstka duszy tego, który chciał go zabić. Mógł powrócić z miejsca przejścia dzięki temu, że jego dusza była nienaruszona zbrodnią odebrania czyjegoś życia.

Podsumowanie

Sauron i Lord Voldemort podjęli próbę przezwyciężenia śmierci poprzez wystąpienie przeciwko naturze. Ścigani żądzą przekroczenia granic własnych ciał i umysłów popadli w pychę, która przyczyniła się do ich upadku. W obu powieściach antagoniści skontrastowani są z bohaterami, którzy pozornie nie mają szans na przezwyciężenie wrogów, a ich jedyną siłą jest niewinność. Frodo i Harry, targani wątpliwościami, nieustannie toczący walkę z pokusą poddania się wrogowi, poświęcają własne życie, aby uratować świat, w którym żyją. Niszcząc części duszy przeciwnika, przywracają naturze równowagę. Ponoszą konsekwencje swoich wyborów, cierpiąc fizyczne i psychiczne wyczerpanie. Antagoniści, dzieląc własne dusze, mieli na uwadze pomnożenie swojej potęgi i zapewnienie sobie nieśmiertelności. Konsekwencje jednak poniósł każdy, kto zetknął się z magicznymi artefaktami, a zwłaszcza Frodo i Harry, których dusze, wbrew ich woli, również zostały podzielone.

Spojrzenie na artefakty z *Władcy Pierścieni* i *Harry'ego Pottera* jako na komunikaty, inspirowane schematem Jakobsona, uwypukliło kwestię zależności między twórcami, przedmiotami a odbiorcami Pierścienia i medalionu. Ukazało też kwestię związków między utworami, które dzieli ponad pięćdziesiąt lat: Rowling w swojej powieści posłużyła się podobnym chwytem kreującym głównego antagonistę co Tolkien, nadała historii jednak wiele cech ją wyróżniających i oddaliła się od konwencji mitycznej ku baśniowo-fantastycznej. Takie ujęcie bytu, który można dzielić wedle woli, jest wyjątkowe. Voldemort i Sauron naprawdę więc dotarli tam, gdzie nikt inny wcześniej nie był.

Bibliografia

Literatura podmiotu

Rowling J. K., *Harry Potter i Czara Ognia*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2001.
Rowling J. K., *Harry Potter i Insygnia Śmierci*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2008.
Rowling J. K., *Harry Potter i Kamień Filozoficzny*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2000.
Rowling J. K., *Harry Potter i Komnata Tajemnic*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2000.
Rowling J. K., *Harry Potter i Książę Półkrwi*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2006.
Rowling J. K., *Harry Potter i więzień Azkabanu*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2001.
Rowling J. K., *Harry Potter i Zakon Feniksa*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2004.
Tolkien J. R. R., *Drużyna Pierścienia*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 1999.
Tolkien J. R. R., *Dwie wieże*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 1999.
Tolkien J. R. R., *Hobbit albo tam i z powrotem*, tłum. P. Braiter, Warszawa 2010.
Tolkien J. R. R., *Drzewo i liść oraz Mythopeia,*, tłum. J. Kokot, J. Z. Lichański, K. Sokołowski, Poznań 2000.
Tolkien J. R. R., *Pierścienie Władzy i Trzecia Era, w której kończą się te opowieści* [w:] idem, *Silmarilion,* tłum. M. Skibniewska, Warszawa 1985.
Tolkien J. R. R., *Powrót króla*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 1999.

Literatura przedmiotu

Alkinous, *Wykład nauk Platona. Didaskalikos*, tłum. K. Pawłowski, Kraków 2008.
Carter L., *Tolkien: świat „Władcy Pierścieni"*, tłum. A. Sylwanowicz, Warszawa 2003.
Ciszewski M., *Czy dusza posiada działanie własne?, Reminiscencja a zagadnienie nieśmiertelności* [w:] idem, *Franciszka de Sylvestris koncepcja nieśmiertelności duszy ludzkiej*, Lublin 1995.
Day D., *Pierścień Tolkiena*, tłum. M. Antosiewicz, Warszawa 1997.
Gaare J., Sjaastad Ø., *Harry Potter – filozoficzny czarodziej*, tłum. I. Zimnicka, Warszawa 2007.
Garbowski Ch., *Recovery and Transcendance for the Contemporary Mithmaker. The Spiritual Dimension in the Works of J. R. R. Tolkien*, Lublin 2000.
Haka-Makowiecka K., Makowiecka M., Węgrzecka M., *horkruks*, *Pierścień Jedyny* [w:] *Leksykon fantastyki. Postacie, miejsca, rekwizyty, zjawiska*, red. A. Z. Makowiecki, Warszawa 2009.
Harry Potter: fenomen społeczny, zjawisko literackie, ikona popkultury, red. W. Kostecka, M. Skowera, Warszawa 2014.
Iluzja a rzeczywistość: wokół Harry'ego Pottera, red. M. Kątny, Kielce 2007.
Jakobson R., *Poetyka w świetle językoznawstwa*, tłum. K. Pomorska [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 2, cz. 3: *Strukturalno-semiotyczne badania literackie*, opr. H. Markiewicz, Kraków 1972.

Kładź-Kocot M., *Dwa bieguny mitopoetyki. Archetypowe narracje w twórczość Johna Ronalda Reuela Tolkiena i Stanisława Lema*, Bydgoszcz 2012.
Kocher P., *Sauron i istota zła* [w:] idem, *Mistrz Śródziemia*, tłum. R. Kot, Warszawa 1998.
Kulik-Jęsiek A., *Symboliczny wymiar* Władcy Pierścieni *Johna Ronalda Reuela Tolkiena* [w:] *Wokół źródeł fantasy*, red. T. Ratajczak, B. Trocha, Zielona Góra 2009.
Małecka K., *(Im)mortality and (In)morality in the Harry Potter Series* [w:] *Non omnis moriar. Cultural and Literary Discourses of Death and Immortality*, red. I. Wawrzyczek, A. Kędzierska, Lublin 2012.
McGrath S., *Pasja według Tolkiena* [w:] *Tolkien. Księga pamiątkowa. Studia o spuściźnie literackiej*, red. J. Pearce, tłum. J. Kokot, Poznań 2003.
Oakes M., *Myth of Death, Rebirth, and Resurrection* [w:] M. Oakes, J. L. Henderson, *The Wisdom of the Serpent*, New Jersey 1990.
Olszański T., *Zarys teologii Śródziemia i inne szkice tolkienowskie*, Gdańsk 2000.
Platon, *Fajdros*, tłum., wstęp i obj. W. Witwicki, Kęty 2002.
Pustowaruk M., *Harry Potter i Władca Pierścieni – dialog światów czarodziejskich na przykładzie świadectw odbioru młodzieży gimnazjalnej* [w:] *Baśnie nasze współczesne*, red. J. Ługowska, Wrocław 2005.
Shippey T. A., *J. R. R. Tolkien. Pisarz stulecia*, tłum. J. Kokot, Poznań 2004.
Szyjewski A., *Od Valinoru do Mordoru. Świat mitu a religia w dziele Tolkiena*, Kraków 2004.
Ślósarska J., *Wędrówka na Górę Przeznaczenia* [w:] eadem, *Rozum, transcendencja i zło w literaturze*, Warszawa 1992.
Tolkien J. R. R., *O baśniach* [w:] idem, *Opowieści z Niebezpiecznego Królestwa*, tłum. A. Sylwanowicz, Warszawa 2008.
Wicher A., *Selected Mediewal and Religious Themes In the Works of C. S. Lewis and J. R. R. Tolkien*, Łódź 2013.
Ziemiński I., *Eschatologia śmierci* [w:] idem, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin 1999.

Summary

"In essence divided". The Concept of Keeping Life in *Lord of The Rings* and Harry Potter Series

The essay in based on two fantasy novels: *The Lord of the Rings* by J. R. R. Tolkien and *Harry Potter* by J. K. Rowling. The magical objects, by which the antagonists wanted to obtain immortality, namely the One Ring and horcruxes, are analyzed. Artefacts are interpreted in the context of Roman Jakobson's communications scheme. They are seen as the messages, their creators as the senders and their bearers as the receivers. The interpretation shows the relations emerging between these three elements of scheme and highlights the consequences of immortality gained this way.

Katarzyna Kleczkowska

Cykliczna zagłada i odradzanie się świata a idea metempsychozy we wczesnej myśli greckiej[1]

Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Jagiellońskiego

Greckich filozofów – jak zauważa Adam Krokiewicz – nurtowały dwa podstawowe zagadnienia: sposób powstania świata i właściwość duszy ludzkiej[2]. Wyjaśnienia pierwszego z nich dały początek zachodniej nauce, drugiego natomiast – wywarły znaczący wpływ na myśl chrześcijańską. Z naszej perspektywy są to zagadnienia oddzielne: pierwsze przynależy współcześnie do fizyki, drugie natomiast do religii. W starożytności jednak wielu filozofów poszukiwało odpowiedzi równocześnie na oba te pytania.

Zagadnienie powstania świata w myśli greckiej jest nierozerwalnie związane z pytaniem o jego zagładę. Wynika to z logicznego założenia, że coś, co ma swój początek, będzie miało także koniec, podobnie jak wszystko, co się rodzi, musi także umrzeć. Jedynie przy założeniu, że świat jest wieczny, czyli bez początku, można uniknąć pytania o jego koniec. Taka koncepcja powodowała jednak dalsze wątpliwości – na przykład: jak coś, co jest wieczne, może podlegać zmianom? Z pomocą przyszła tutaj obserwacja przyrody (następstw dni i nocy oraz pór roku): możliwe jest, że coś się zaczyna i kończy, a jednocześnie w schemacie tym zawarty jest element wieczności – wtedy mianowicie, kiedy cykl narodzin i zagłady powtarza się w nieskończoność.

Grecy – podobnie zresztą jak przedstawiciele wielu innych kultur – mieli tendencję do postrzegania paraleli pomiędzy człowiekiem (mikrokosmosem) a całym światem (makrokosmosem). Kuszące zatem wydaje się znalezienie w myśli greckiej analogii pomiędzy cyklem kosmicznym a życiem człowieka. Jak już wspomniałam, obserwacja

1 Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego pt. *Geneza koncepcji metempsychozy w starożytnej Grecji*, finansowanego ze środków DSC na zadania służące rozwojowi młodej kadry naukowej oraz uczestników studiów doktoranckich na Wydziale Filozoficznym UJ (nr K/DSC/004670).

2 Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 15.

życia ludzkiego, które nieuchronnie kończy się śmiercią, była prawdopodobnie jedną z pierwotnych przyczyn pojawienia się idei, że świat, który kiedyś powstał, musi także ulec zagładzie. Jeżeli jednak świat rodzi się i umiera w nieskończonym cyklu, to czy podobnie jest z człowiekiem? Istotnie, w myśli greckiej możemy odnaleźć koncepcję metempsychozy, według której dusza ludzka po śmierci jednego ciała odradza się ponownie w innym. Co więcej, najbardziej znani zwolennicy tej koncepcji – orficy, pitagorejczycy czy Empedokles z Akragas – byli równocześnie propagatorami idei, według której świat cyklicznie ulega zagładzie i rodzi się ponownie.

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie, do jakiego stopnia idea cykliczności świata jest w myśli greckiej związana z wiarą w metempsychozę. Czy każdy myśliciel wyznający jedną z tych idei był także zwolennikiem drugiej? Czy wiara w metempsychozę mogła się narodzić pod wpływem koncepcji cykliczności świata – lub na odwrót? W swoich badaniach skupię się na wczesnym okresie myśli greckiej (VI–V w. p.n.e.), ponieważ najprawdopodobniej właśnie wtedy kształtowały się obie te koncepcje. Dodatkowo przedstawię także w zarysie poglądy stoików, którzy byli autorami najbardziej rozwiniętej teorii na temat cykliczności świata, jako że ich koncepcja może okazać się pomocna przy rekonstrukcji myśli kilku wcześniejszych filozofów, których dzieła dotarły do nas jedynie we fragmentach.

Idea cyklicznej zagłady i odradzania się świata jest w myśli greckiej nierozerwalnie związana z postrzeganiem czasu, warto zatem na wstępie przyjrzeć się, jak był on definiowany w epoce archaicznej. We współczesnych pracach antropologicznych często można spotkać się ze stwierdzeniem, że starożytni Grecy postrzegali czas cyklicznie, w przeciwieństwie do Żydów, którzy jako pierwsi wprowadzili koncepcję linearną[3]. Jak jednak zauważa Geoffrey E. R. Lloyd, w antycznej Helladzie możemy napotkać zarówno koncepcje czasu cyklicznego, jak i linearnego[4].

Homer (VIII w. p.n.e.) rzadko traktuje czas jako abstrakcyjny przedmiot dociekań – w jego ujęciu dni mają wymiar jednostkowy i emocjonalny, są bowiem związane z życiem człowieka i w tym wyraża się ich wartość[5]. Jedyny fragment, w którym mowa o czasie jako *continuum*, można odnaleźć w *Iliadzie,* gdzie wieszcz Kalchas jest opisany jako ten, który „wiedział […] wszystko: co było, co jest i co kiedyś się stanie"[6]. Homerycka koncepcja czasu ma zatem charakter linearny[7]: śmierć oznaczała kres ziemskiego bytowania jednostki, której widmo od tej pory w nieskończoność będzie rezydowało w Hadesie lub – jeśli za życia dopuściła się zbrodni przeciwko

3 Por. np. A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków 2003, ss. 180–189.

4 Por. G. E. R. Lloyd, *Czas w myśli greckiej*, tłum. B. Chwedeńczuk [w:] *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1987, s. 208.

5 Por. ibidem, s. 211.

6 Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Warszawa 1999, 1.70. Por. G. E. R. Lloyd, op. cit., s. 210.

7 Por. W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu*, Toruń 2014, s. 100.

bogom – w Tartarze. Hadesu ani Tartaru, jak głoszą liczne mity, nie da się opuścić, nie da się też w żaden sposób odkupić swoich win. Nawet bogowie, chociaż od ludzi odróżnia ich nieśmiertelność, nie są jednak wieczni, bowiem każdy z nich kiedyś się narodził[8]. Z drugiej strony Homer często podkreśla cykliczność następowania lat – jak zauważa Lloyd, niektóre z czasowników używanych przez niego na określenie przemijania czasu zawierają przedrostek *peri* ('wokół, dookoła'), co może wskazywać na koncepcję „powrotnego" nadchodzenia lat, lub *epi* ('do, ku, dla'), co sugeruje, że lata „nadchodzą"[9]. Podobnie pokolenia ludzkie, chociaż same w sobie nietrwałe, następują po sobie zgodnie z rytmem natury:

> Taki już los ludzkich rodów jak losy nietrwałych liści –
> jedne na ziemię wiatr zrzuca liście, a inne wydaje
> rozkwitający las, kiedy zbliża się pora wiosenna.
> Z rodem człowieczym to samo: jeden rozkwita, a drugi
> pada[10].

W *Pracach i dniach* Hezjoda (VIII/VII w. p.n.e.) życie człowieka również jest wpisane w cyklicznie powtarzalny rytm przyrody ze stale powracającymi porami roku[11]. Ten cykl ma pozytywny charakter, bowiem boginki pór roku, Hory, były jednocześnie siłami sprawującymi pieczę nad porządkiem świata (ich imiona to: Eunomia – „Dobry Porządek", Dike – „Sprawiedliwość" i Eirene – „Pokój"). Jak zauważa Lloyd, w okresie archaicznym „czas nie jest po prostu zjawiskiem przyrody, lecz pewną stroną moralnego porządku świata"[12]. Wydawać by się mogło, że owa cykliczność zmian natury nie wpływa na postrzeganie samego kosmosu, nigdzie bowiem Hezjod jasno nie stwierdza, by wszechświat kiedyś przestał istnieć i miał się narodzić ponownie. Taką koncepcję może jednak sugerować enigmatyczny fragment z *Prac i dni*, w którym Hezjod opisuje pięć wieków ludzkości – złoty, srebrny, brązowy, heroiczny i żelazny. Każdy kolejny, z wyjątkiem heroicznego[13], miał się charakteryzować degradacją moralną ludzi oraz spadkiem jakości i długości ich życia. Proces ten miał postępować aż do apogeum niemoralności i momentu, kiedy ludzie „rodzić się zaczną z siwymi

8 Por. G. E. R. Lloyd, op. cit., s. 211.

9 Por. ibidem, s. 209. Por. np. Homeros, *Odysseia*, 11.295 [on-line:] http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0135 [30.07.2017].

10 Homer, *Iliada*, op. cit., 6.146–150.

11 Por. D. J. Peuquet, *Representations of Space and Time*, New York 2002, s. 13.

12 G. E. R. Lloyd, op. cit., s. 215.

13 Wiek heroiczny jest w tym zestawieniu pewnym kuriozum, wynikającym najprawdopodobniej z próby połączenia opowieści o czterech wiekach ludzkości, przejętej z mitów bliskowschodnich, z grecką tradycją o istnieniu czasów, w których żyli i dokonywali niezwykłych dzieł bohaterowie mitów. Por. M. L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, tłum. M. Filipczuk, T. Polański, Kraków 2008, ss. 417–426.

włosami na skroniach”[14]. Hezjod, stwierdzając, że sam żyje w epoce żelaznej, a zatem blisko ostatecznego upadku ludzkości, dodaje: „O, żebym ja nie musiał żyć w piątym pokoleniu ludzi, lecz wcześniej umarł albo się później narodził!”[15]. Tym samym sugeruje, że kolejna epoka może okazać się lepsza. Zagadka, czy miał na myśli zniszczenie kosmosu i powrót do złotego wieku, czy jedynie wiarę w nadejście nowego pokolenia, lepszego od żelaznego (podobnie jak lepszym od brązowego był wiek heroiczny) prawdopodobnie nigdy nie zostanie rozwiązana[16]. Niemniej, w koncepcji tej wyraźnie już widać zaczątek cyklicznego pojmowania czasu, nawet jeżeli wyłącznie w granicach cyklu „dobre – złe – dobre” pokolenie.

Jak zauważa Lloyd:

> W myśli greckiej znalazły głęboki wyraz dwa przeciwstawne doświadczenia czasu. Z jednej strony cykl pór roku oraz dobowe i roczne ruchy ciał niebieskich stanowią najwyraźniejsze przykłady „procesów powtarzalnych”, a na poziomie życia społecznego tę ideę czasu potwierdza i wzmacnia powtarzanie się rok po roku tych samych świąt religijnych. Ale proces starzenia się jest nieodwracalny, zbliżanie się śmierci jest nieuniknione, a począwszy od Homera grecka literatura przynosi wiele poruszających wypowiedzi o przemijaniu młodości nieuchronnym pochodzie czasu. Abstrakcyjnie biorąc, między tymi dwiema koncepcjami istnieje oczywiście sprzeczność: powtarzalność i nieodwracalność nie dają się, ściśle mówiąc, uzgodnić[17].

Zdaniem Lloyda rozwiązanie tego paradoksu przyniosła dopiero koncepcja metempsychozy, według której człowiek wprawdzie umierał, ale po śmierci miał powrócić w nowym ciele[18] – podobnie jak każdego roku odradzała się otaczająca go przyroda. Badacz dodaje, że w Grecji reinkarnację postrzegano negatywnie, a dążeniem człowieka było wyrwanie się z kręgu wcieleń[19]. Stawia to jego tezę pod znakiem zapytania, jeżeli bowiem w Grecji przemijanie było traktowane negatywnie, metempsychoza powinna być rozumiana jako możliwość jego uniknięcia. Tymczasem starożytni

14 Hezjod, *Prace i dni*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999, s. 181.

15 Ibidem, ss. 174–175.

16 Martin L. West zauważa, że w koncepcjach bliskowschodnich, na których najprawdopodobniej wzorował się Hezjod, brak koncepcji cykliczności. Niemniej jest ona obecna np. w mitach indyjskich. Hezjod mógł zatem znać wersję zmienioną lub fragment świadczący o cykliczności został dopisany po jego śmierci. Por. M. L. West, op. cit., s. 426.

17 G. E. R. Lloyd, op. cit., s. 218.

18 Istnieją różne wizje reinkarnacji. W kulturze greckiej, mocno osadzonej w tradycji homeryckiej (która to z kolei nawiązywała do mitów bliskowschodnich) człowiek często nie odradzał się od razu w nowym ciele, ale najpierw otrzymywał nagrodę lub karę za swoje uczynki w postaci pobytu na Polach Elizejskich lub w Hadesie. Dopiero po określonym czasie powracał na ziemię. Por. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, 10.614–10.621.

19 Por. G. E. R. Lloyd, op. cit., ss. 218–219.

Hellenowie, w przeciwieństwie do przedstawicieli wielu kultur pierwotnych, traktowali reinkarnację jako karę za przewinienia i źródło dodatkowego cierpienia[20].

Nie wiemy, w którym dokładnie momencie koncepcja reinkarnacji pojawia się w Grecji. Na podstawie źródeł jesteśmy jedynie w stanie stwierdzić, że wierzyli w nią już orficy oraz pitagorejczycy. Pierwsza z tych grup jest przypuszczalnie nieco starsza i powstała około VII–VI w. p.n.e., natomiast założenie drugiej starożytni przypisywali Pitagorasowi z Samos (ok. 572–497 r. p.n.e.). Kosmologia orficka ma mitologiczny charakter, ale można w niej dostrzec ideę cykliczności. Jak głosi jedna z orfickich opowieści, Zeus połyka świat i pozostaje samotny; stwarza go więc ponownie z siebie i w ten sposób ziemia rodzi się po raz kolejny[21]. Zupełnie inaczej cykliczność świata jest przedstawiona w źródłach dotyczących pitagorejczyków. Porfiriusz w *Żywocie Pitagorasa* napisał o tytułowym filozofie:

> Przede wszystkim powiadał, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, następnie, że przechodzi ona w inne rodzaje istot żywych; ponadto, że po dokonaniu się określonego obiegu czasu to, co niegdyś zostało zrodzone, rodzi się na nowo, słowem, nie istnieje nic nowego; dalej, że wszystkie istoty żywe należy uważać za pokrewne sobie[22].

We fragmencie tym koncepcja cykliczności wydaje się równie istotna, jak idea metempsychozy, i stanowi jeden z wyróżników myśli pitagorejskiej. O cykliczności wspomina również Symplicjusz:

> Gdyby miało się wierzyć pitagorejczykom, że powracają te same zdarzenia poszczególne i będę mówił do ciebie dzierżąc kij, ty zaś będziesz siedział, a wszystko inne będzie tak jak teraz, słuszne byłoby powiedzenie, że sam czas się powtarza[23].

Zgodnie z tym przekazem według pitagorejczyków poszczególne wydarzenia „powracają". Opis ten był bliski koncepcji stoików, w myśl której świat zostaje każdorazowo zniszczony, po czym powstaje ponownie, a wszystkie postaci i zdarzenia z poprzedniego zostają w nim powtórzone w identycznej formie (o czym będzie jeszcze mowa dalej). *Księga Suda*, bizantyjski leksykon z X w. n.e. stwierdza natomiast, że koncepcję metempsychozy wprowadził do Grecji Ferekydes z Syros (VI w. p.n.e.)[24].

---

20 Por. K. Kleczkowska, *Opozycja psyche i soma we wczesnej myśli greckiej a idea metempsychozy*, „Maska" 2017, nr 34: *Kontrast – dualizm – opozycja*, ss. 85–88.

21 Por. *Derveni Papyrus*, 13.4, 16.3–6, 23.4 [on-line:] http://dp.chs.harvard.edu/index.php?col=0&ed=KPT [30.07.2017]; A. Finkelberg, *Heraclitus and Thales' Conceptual Scheme: A Historical Study*, Leiden 2017, s. 242.

22 Porfiriusz, *Żywot Pitagorasa*, 19.10–12 [w:] Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Wrocław 1993.

23 Symplicjusz, *Fizyka*, 732.30–35, cyt. za: G. E. R. Lloyd, op. cit., s. 231.

24 Por. *Pherekydes* [w:] *Suda On Line*, phi, 214 [on-line:] http://www.stoa.org/sol/ [15.06.2017].

Wiele innych źródeł uznaje zresztą Ferekydesa za mistrza Pitagorasa[25], co może być dowodem na to, że Ferekydes głosił naukę o metempsychozie i z tego powodu obie te postaci zostały ze sobą połączone. Warto też zauważyć, że wiele źródeł uznaje filozofa z Syros za pierwszego w różnych dziedzinach – Cyceron stwierdza, że Ferekydes wprowadził do Grecji koncepcję nieśmiertelności ludzkiej duszy[26] (bez czego wiara w reinkarnację nie byłaby możliwa), natomiast Diogenes pisze, że Ferekydes „pierwszy pisał o naturze i o bogach"[27]. Filozof z Syros miał jako trzy boskie pierwiastki, które dały początek wszystkiemu innemu, wskazywać Zeusa, Czas i Ziemię, z natury wieczne, czyli bez narodzin ani końca[28]. Ferekydes, mimo że mógł nauczać o metempsychozie, nie uznawał zatem cykliczności świata.

Jak zauważa Aryeh Finkelberg, wszystkie kosmogonie z VI i początku V w. p.n.e. – z wyjątkiem właśnie Ferekydesowej – zakładały cykliczność świata[29]. Dysponujemy kilkoma fragmentami, w których cykliczność ta jest jasno sformułowana. Na przykład Anaksymander z Miletu (ok. 610–546 p.n.e.) miał twierdzić, że istnieje niezliczona liczba światów, które w nieskończoność giną i odradzają się ponownie[30]. W większości jednak znamy fragmenty, w których cykliczność ta jest ujęta bardzo ogólnie. Jońscy filozofowie przyrody zakładali, że istnieje jakaś *arche* – pryncypium, z którego powstał dostępny zmysłom świat, i do którego kiedyś powróci. Dla Talesa była to woda[31], dla Anaksymandra *apeiron*[32], a dla Anaksymenesa powietrze[33]. Świat zmysłowy był zatem zniszczalny, ale sama pramateria trwała w nieskończoność. Arystoteles sformułował tę zasadę następująco:

> Pierwsi filozofujący w przeważającej większości uważali, że zasady wszystkich rzeczy są wyłącznie z gatunku materii. To bowiem, z czego wszystkie rzeczy są i z czego najpierw powstają i w co obracają się ostatecznie – gdyż ta natura trwa, a zmieniają się jej upostaciowania – to, powiadają, jest tworzywem i zasadą wszystkich istniejących rzeczy. I ponieważ taka natura istnieje zawsze, przeto sądzą oni, że nic nie powstaje ani nie ginie […], bo jest zawsze jakaś natura – jedna lub nie tylko jedna – i z tego czegoś jest wszystko, ale tak, że samo to we wszystkim się zachowuje[34].

25 Por. np. Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie*, 1.38 [w:] idem, *Rozmowy tuskulańskie i inne pisma*, tłum. J. Śmigaj, Z. Cierniakowa, W. Kornatowski, Warszawa 2010.

26 Por. ibidem, 1.38.

27 Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 2006, 1.11.116.

28 Por. ibidem, 1.11.119

29 Por. A. Finkelberg, op. cit., s. 242.

30 Por. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903, 2 A 10. Fragmenty z tego klasycznego wydania fragmentów dzieł i wypowiedzi filozofów przedsokratejskich oznaczane będą dalej jako „DK".

31 Por. Diogenes Laertios, op. cit., 1.1.27

32 Por. ibidem, 2.1.1.

33 Por. ibidem, 2.2.3.

34 Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, T. Żeleźnik, Lublin 1996, 983b 6–18.

W podobny sposób cykliczność świata postrzegał Heraklit z Efezu (ok. 540–480 p.n.e.). Zgodnie z przekazem Diogenesa Laertiosa według Heraklita „świat powstaje z ognia i znowu w ogień się obraca, i to się na przemian powtarza przez całą wieczność”[35]. Zdaniem filozofa z Efezu „wszechświat […] był zawsze, jest i będzie ogniem wiecznie żywym, na swą miarę rozpalającym się i gasnącym”[36], co oznacza, że – podobnie jak przypadku Milezyjczyków – Heraklit uznawał skończoność świata, ale pramateria – *arche*-ogień – była dla niego wieczna. Być może Heraklit sądził, że ogień co pewien czas niszczy wszystko – „ogień przyszedłszy rozdzieli i pochłonie wszystko”[37].

Podstawową jednostkę w obliczeniach Heraklita stanowiło pokolenie, trwające trzydzieści lat i nazywane przez niego „cyklem życia” (*orbis aetatis*)[38]. Jako że rok słoneczny wynosił w czasach Heraklita 360 dni, trzydzieści po przemnożeniu przez 360 dawało liczbę 10 800 lat słonecznych[39]. Tyle właśnie miał, zdaniem Heraklita, wynosić „wielki rok”. Widać zatem wyraźnie, że w jego koncepcji zjawiska astronomiczne odzwierciedlały w makroskali cykl życia człowieka[40]. Chociaż nie mamy dowodów na to, by Heraklit utożsamiał ideę „wielkiego roku” z cykliczną zagładą świata, koncepcję tę przejęli stoicy, dla których podany okres był właśnie czasem pomiędzy jednym a drugim zgorzeniem kosmosu[41]. Wydaje się zatem całkiem prawdopodobne, że podobną koncepcję wprowadził już Heraklit.

Nieco inaczej przedstawia się przykład Ksenofanesa z Kolofonu (ok. 570–470 p.n.e). Zafascynowany skamieniałościami wysnuł on hipotezę, jakoby poziom wody nieustannie wzbierał, tak iż kiedyś cała ziemia zostanie zatopiona. Powstały w ten sposób muł pochłonie istoty żywe, tak jak kiedyś pochłonął ryby znajdowane w skamielinach. Po pewnym jednak czasie poziom wody znów opadnie, ziemia się osuszy i życie powstanie ponownie[42]. Jest to koncepcja interesująca z powodu tego, że Ksenofanes posiadał – jego zdaniem – jawny dowód na cykliczność zagłady i odradzania się świata w postaci skamielin. Jednocześnie jednak widział sam wszechświat jako wieczny i niepodlegający zmianom. Niektóre fragmenty sugerują zresztą, że Ksenofanes uznawał ziemię i wodę za *arche*[43]. Był jednak zdecydowanym przeciwnikiem koncepcji metempsychozy – to on właśnie jest autorem słynnego fragmentu, w którym wyśmiana jest wiara Pitagorasa, że dusza człowieka może się wcielić w psa[44].

35 Diogenes Laertios, op. cit., 9.1.8.
36 DK 12 B 30. Przekład tego i kolejnego fragmentu za: W. Szczerba, op. cit., s. 53.
37 DK 12 B 66.
38 Por. Censorynus, *Księga o dniu narodzin dla Kwintusa Cerelliusza*, tłum. B. J. Kołoczek, Poznań 2014, 17.2.
39 Por. ibidem, 18.11, por. A. Finkelberg, op. cit., s. 74.
40 Por. A. Finkelberg, op. cit., s. 74.
41 Por. A. Krokiewicz, op. cit., s. 139.
42 Por. DK 11 A 33; por. A. Krokiewicz, op. cit., s. 124.
43 Por. DK 11 B 27, 29, 33. Zaprzecza temu Arystoteles (op. cit., 989a 5–6).
44 Por. Diogenes Laertios, op. cit., 8.1.36.

Koncepcja cyklicznego powstawania i umierania świata jest znacznie wyraźniejsza u Empedoklesa (ok. 494–434 p.n.e.). Filozof z Akragas był autorem co najmniej dwóch dzieł – *O naturze* oraz *Oczyszczeń*, przy czym w pierwszym z nich opisuje koncepcję cykliczności świata, w drugim natomiast broni idei metempsychozy. W dziele *O naturze* wyróżnionych jest sześć pryncypiów: dwa czynne – Miłość (*Philia*) i Waśń (*Neikos*), oraz cztery bierne: ogień, powietrze, woda i ziemia, które Empedokles nazywa korzeniami (*rhizomata*) wszystkich rzeczy[45]. Miłość dąży do połączenia tych pierwiastków, natomiast Waśń – do ich rozdzielenia. Kiedy Miłość uzyskuje całkowitą dominację, pierwiastki scalają się w jedną kulę, określaną przez Empedoklesa mianem Sfajrosa (*Sphairos*), kiedy natomiast Waśń – występują oddzielnie w postaci ognia, powietrza, wody i ziemi (Adam Krokiewicz proponuje nazywać ten etap czwórwielością[46]). Pomiędzy tymi dwoma etapami, kiedy Miłość i Waśń toczą ze sobą walkę, ale żadna nie zyskuje całkowitej przewagi, pierwiastki łączą się ze sobą w takich konfiguracjach, że możliwe jest istnienie świata zmysłowego. Jako że Miłość i Waśń cały czas toczą ze sobą walkę, cykl Sfajros – świat zmysłowy – czwórwielość powtarza się w nieskończoność[47].

Do dzisiaj toczą się spory wśród badaczy, czy życie jest możliwe wyłącznie na jednym etapie tego cyklu, czy też na dwóch (Sfajros – czwórwielość; czwórwielość – Sfajros), ponieważ w zachowanych źródłach brak jasnej informacji na ten temat[48]. Nie wiemy także, ile trwa okres, w którym możliwe jest życie, widać jednak pewną ewolucję: w początkowym okresie istnienia naszego świata, kiedy przeważała moc Miłości, ludzie nie znali wojen i czcili jedynie Afrodytę, której składali bezkrwawe ofiary. Ludzie i zwierzęta żyli ze sobą w pokoju i wzajemnej życzliwości. Dopiero gdy zaczęła rosnąć moc Waśni, istoty żywe zaczęły zabijać siebie nawzajem[49]. W ten sposób Empedokles wpisuje własną wizję w tradycję „złotego wieku" sięgającą Hezjoda.

Według Empedoklesa bogowie żyją znacznie dłużej niż ludzie, ale oni także umierają, podobnie jak wszystkie inne elementy zmysłowego świata, kiedy Waśń ostatecznie triumfuje, a żywioły rozdzielają się na cztery podstawowe elementy[50]. Warto jednak zaznaczyć, że rozumienie narodzin i śmierci u Empedoklesa jest nietypowe: „Narodzin (*physis*) nie ma w przypadku żadnej wśród wszystkich istot śmiertelnych ani też kresu żadnego ani zgubnej śmierci, lecz jest jedynie zmieszanie i rozdzielenie zmieszanych składników, narodzinami zowią to zaś ludzie"[51].

45 Por. DK 21 B 17, 21–23, 38; por. A. Krokiewicz, op. cit., s. 176.
46 A. Krokiewicz, op. cit., s. 176.
47 Por. DK 21 A 28, 34, 38, 42, B 17, 27–31, 35, 37; por. A. Krokiewicz, op. cit., s. 176.
48 Por. W. Szczerba, op. cit., ss. 69–71.
49 Por. DK 21 B 120, 128, 130; por. A. Krokiewicz, op. cit., ss. 173–174.
50 Por. A. Krokiewicz, op. cit., ss. 180–181.
51 DK 21 B 8. Przekład za: A. Krokiewicz, op. cit., s. 180.

W skali historii świata owe „narodziny" przebiegały zdaniem Empedoklesa następująco: z początku wyłoniły się różne części roślin, zwierząt i ludzi, które następnie łączyły się ze sobą losowo, tworząc różne hybrydy, które jednak nie były w stanie przetrwać. Dopiero właściwe połączenia umożliwiły powstanie – operując dzisiejszym słownictwem – poszczególnych gatunków. Warto zaznaczyć, że ewolucja roślin przebiegła przed ewolucją zwierząt, a tych z kolei – przed ewolucją ludzi[52]. Tym samym, o ile już przez Arystotelesa Empedokles był uznawany za twórcę koncepcji żywiołów jako czterech pierwiastków[53], współczesna nauka przyznaje mu często miano prekursora atomizmu, a nawet darwinizmu[54].

W *Oczyszczeniach* Empedokles przedstawia się jako „bóg nieśmiertelny" (*theos ambrotos*)[55], który ogłasza ludziom prawdę na temat życia i śmierci – oto ludzie dusze (*daimony*) zostały za swoje przewinienia skazane na tułaczkę po świecie, dopóki nie odkupią swoich grzechów. Tułaczka ta ciągnie się przez tysiące lat, przez różne wcielenia, a jej powodem jest zabójstwo (dokonane niekoniecznie na człowieku, ale także na zwierzęciu[56]):

> Jeśli ktoś z daimonów, którym przypadło w udziale wieczne życie, skala się zbrodniczym zabójstwem, niech błąka się przez trzykroć po dziesięć tysięcy lat z dala od siedzib szczęśliwych przybierając wszystkie postaci śmiertelnych, zmieniając jedną ciężką drogę na drugą, równie bolesną. Powietrzna siła gna go więc do morza, morze wyrzuca na ziemię, ziemia zaś na nieustające promienie słońca, powietrze wciąga go w wir. Teraz i ja, wygnany od bogów włóczęga, jestem takim daimonem, zaufałem szalejącej Nienawiści[57].

We fragmencie tym widać nawiązanie do poematu *O naturze* – pojawia się Waśń (w przekładzie „Nienawiść") jako siła pchająca do zbrodni, a także koncepcja czterech żywiołów (powietrze, morze – woda, ziemia, słońce – ogień) jako tych, których ruchy utrzymują życie na ziemi i sprawiają, że odradzanie się w kolejnych wcieleniach jest możliwe. Jednocześnie to właśnie zmieniające się środowisko żywiołów jest powodem cierpienia duszy.

Jak zauważają Geoffrey S. Kirk i John E. Raven, Empedokles mógł zrezygnować z koncepcji cykliczności, wprowadzając jedynie wizję Sfajrosa, z którego wyłania się świat, utrzymywany następnie w równowadze przez przeciwstawne siły Miłości i Waśni. Zdaniem wspomnianych badaczy cykliczność została wprowadzona przez

52 Por. DK 21 A 42, 72, B 57–61; por. A. Krokiewicz, op. cit., s. 181.
53 Por. Arystoteles, op. cit., 985a31–985b3.
54 Por. A. Krokiewicz, op. cit., ss. 180–181.
55 DK 21 B 112.
56 Por. DK 21 137.
57 DK 21 B 115. Przekład za: W. Lengauer, K. Stebnicka, *Empedokles i jego „Katharmoi"*, „Ars Regia" 1994, nr 6, s. 18.

filozofa z Akragas właśnie pod wpływem wiary w reinkarnację – kosmos jest bowiem odzwierciedleniem człowieka w skali makro, zatem to samo, co dzieje się z ludźmi, dotyczy także wszechświata[58]. Co więcej, powtarzające się światy są miejscem oczyszczenia dla tych, którym nie udało się osiągnąć wyzwolenia w czasie jednego cyklu.

Najbardziej rozbudowaną w starożytnej Grecji koncepcję cyklicznej zagłady i odradzania się kosmosu sformułowali stoicy[59]. Mimo że ich działalność przypada już na późny etap historii Grecji – epokę hellenistyczną i rzymską – warto przyjrzeć się koncepcji, która z jednej strony nawiązuje do poglądów pitagorejczyków, z drugiej natomiast usuwa jeden z podstawowych jej elementów, czyli koncepcję reinkarnacji. Jak napisał Diogenes Laertios:

> Stoicy twierdzą, że świat jest zniszczalny, bo powstał tak, jak powstają rzeczy poznawane w doświadczeniu zmysłowym, jako coś, czego części są tak samo zniszczalne, jak i całość; a części świata są zniszczalne, przechodzą bowiem jedne w drugie; a więc świat jest zniszczalny. […] Świat powstaje, gdy substancja z ognia przechodzi w wilgoć i grubsza jej warstwa staje się ziemią, lżejsza przemienia się w powietrze, a jeszcze delikatniejsza staje się ogniem. Następnie z tego zmieszania powstają rośliny, zwierzęta i inne rodzaje istot żywych[60].

Za umowny początek świata można uznać etap zwany *diakosmesis*, w którym część logosu-ognia gęstnieje, formułując cztery podstawowe elementy kosmosu: ogień, powietrze, wodę i ziemię. W ten sposób powstaje świat, który po upływie wspomnianego już „wielkiego roku" ulega zognieniu (*ekpyrosis*). Nie jest to jednak całkowita destrukcja, pozostaje bowiem pierwotna materia, ogień, w której zawarte są zarodki wszechrzeczy (*logoi spermatikoi*). Po tym etapie znów następuje *diakosmesis*, a cały cykl powtarza się w nieskończoność[61]. Zdaniem stoików „Istnieje […] różnica między zasadą (*arche*) a elementami (*stoicheia*), bo zasady są niestworzone i niezniszczalne, elementy zaś ulegają zniszczeniu przez zognienie (*ekpyrosis*)"[62].

Podobnie zatem jak w myśli Milezyjczyków i Heraklita, tak i tu świat oraz wszystkie jego elementy są śmiertelne, rodzą się i umierają, z wyjątkiem logosu-ognia, który trwa wiecznie. W koncepcji tej widać także nawiązanie do mitologii orfików. Według stoików świat jest „samym bogiem, nosicielem jednorodnej jakości wszelkiej substancji

58 Por. G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambrigde 1957, s. 348; por. W. Szczerba, op. cit., s. 72.

59 Wśród stoików, którzy opisywali powstanie i zagładę świata, Diogenes Laertios wymienia Zenona z Kition, Chryzypa z Soloi, Poseidoniosa, Kleantesa i Antypatra – por. Diogenes Laertios, op. cit., 7.1.142.

60 Ibidem, 7.1.141–142.

61 Por. W. Szczerba, op. cit., ss. 84–90.

62 Diogenes Laertios, op. cit., 7.1.134.

(*ousia*); jest on niezniszczalny i niestworzony, i jest twórcą ładu we wszechświecie; to on po upływie czasów wchłonie w siebie całą substancję i znowu ją z siebie zrodzi"[63].

Elementem zaczerpniętym prawdopodobnie od pitagorejczyków jest idea, zgodnie z którą każdy kolejny świat jest identyczną kopią poprzedniego. Wynika to z wiary, że jest on tworem doskonałym, który powstaje z identycznych *logoi spermatikoi*, istniejących wiecznie w logosie-ogniu, wszystkie etapy jego istnienia muszą zatem przebiegać w identyczny sposób[64]:

> Każda absolutnie rzecz będzie odtworzona taka, jaką była w poprzednim cyklu, i dziać się z nią będzie to samo, co działo się pierwej. Znów pojawi się Sokrates i Platon, i wraz z nimi obywatele ateńscy i wszyscy inni ludzie ich czasów będą żyli tak, jak żyli[65].

Stoicy nie przedstawiają jasnego stanowiska w kwestii nieśmiertelności ludzkiej duszy; przyznają, że „trwa po śmierci, ale nie jest niezniszczalna"[66]. Jest bowiem bytem cielesnym, który – podobnie jak wszystkie inne – na końcu cyklu świata ulega zognieniu. Zresztą tylko według niektórych filozofów stoickich dusza jest w stanie przetrwać cały cykl – według innych do *ekpyrosis* mogą dotrwać jedynie dusze mędrców. W żaden jednak sposób ludzka dusza nie jest w stanie przeżyć zognienia świata[67]. U stoików brak zatem także wiary w metempsychozę. Warto jednak podkreślić, że powtórzenie tych samych postaci po odrodzeniu świata może być zinterpretowane jako ich „powrót".

Czy zagłada świata pełni w myśli greckiej jakąkolwiek funkcję poza byciem logicznym następstwem narodzin? Na to pytanie odpowiadają stoicy: poprzez *ekpyrosis* świat cyklicznie się oczyszcza[68]. Co ciekawe, podobną funkcję pełni metempsychoza – dusza, wcielając się w kolejne ciało, ma możliwość odkupienia poprzez życie czyste i zgodne z przykazaniami danej grupy. Warto jednak zauważyć, że o ile u orfików czy pitagorejczyków człowiek dzięki kolejnym wcieleniom otrzymuje ponowną szansę na bezgrzeszne życie, o tyle w koncepcji stoików świat za każdym razem będzie identyczny – samo zniszczenie ma zatem przynieść światu oczyszczenie, ale odnowiony kosmos bynajmniej nie jest światem drugiej szansy, potencjalnie lepszym od poprzedniego. Ważne jest również to, że w koncepcji metempsychozy człowiek sam kształtuje swoim postępowaniem charakter czy liczbę kolejnych wcieleń, natomiast

63 Ibidem, 7.1.138.

64 W. Szczerba, op. cit., ss. 89–90.

65 I. ab Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 2.625, tłum. A. Kempfi, Stuttgart 1964, przekład za: W. Szczerba, op. cit., s. 90. To wydanie fragmentów dotyczących stoików dalej oznaczane będzie jako „SVF".

66 Diogenes Laertios, op. cit., 7.1.157.

67 Por. W. Szczerba, op. cit., ss. 92–94.

68 Por. SVF 2.598.

zagłada i narodziny świata przebiegają według wiecznego porządku, niezależne nawet od decyzji bóstwa. Należy także zaznaczyć, że w koncepcji metempsychozy celem człowieka jest ostateczne wyzwolenie się z kręgu wcieleń i zjednoczenie z bóstwem – potencjalnie wędrówka nie ma zatem trwać wiecznie. Tymczasem cykl narodzin i zagłady kosmosu powtarza się w nieskończoność. W przeciwieństwie do negatywnie postrzeganej reinkarnacji sam cykl kosmiczny jest zresztą traktowany jako zjawisko zupełnie neutralne.

Cykliczność świata była popularnym trendem wśród myślicieli z VI i V wieku p.n.e., nic zatem dziwnego, że została przejęta także przez orfików i pitagorejczyków. Stanowiła odpowiedź na pytanie o to, co jest logicznym następstwem narodzin świata, a było to zagadnienie nurtujące właściwie każdą grupę filozoficzno-religijną starożytnej Grecji. Koncepcja metempsychozy odpowiadała natomiast na pytanie, dlaczego człowiek cierpi i jak ma żyć, aby się z tego cierpienia wyzwolić. Właściwie cykl narodzin i zagłady świata oraz reinkarnacja są koncepcjami, które trudno ze sobą powiązać – nie wiemy na przykład, co stałoby się ze światem, gdyby wszystkie dusze osiągnęły wyzwolenie, na jakim poziomie bytu funkcjonuje świat bogów, do którego mają one powrócić, oraz gdzie przebywają w okresie po zagładzie, a przed powstaniem kolejnego świata.

Można zatem stwierdzić, że koncepcja cykliczności świata i metempsychoza nie były w myśli greckiej traktowane jako to samo zjawisko w makro- oraz mikroskali. Nie każdy myśliciel uznający koncepcję cykliczności świata wierzył jednocześnie w metempsychozę. Jest także mało prawdopodobne, by idea cyklicznych narodzin i zagłady świata wpłynęła na powstanie idei reinkarnacji lub na odwrót. Koncepcje te mają wprawdzie pewne cechy wspólne, ale to podobieństwo wynika z podobnego postrzegania rzeczywistości. Innymi słowy: pytanie o losy świata i pojedynczego człowieka stanowiły oddzielne zagadnienia, ale odpowiadano na nie tym samym językiem.

Bibliografia

Źródła

ab Arnim I., *Stoicorum veterum fragmenta*, Stuttgart 1964.

Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, T. Żeleźnik, Lublin 1996.

Censorynus, *Księga o dniu narodzin dla Kwintusa Cerelliusza*, tłum. B. J. Kołoczek, Poznań 2014

Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie* [w:] idem, *Rozmowy tuskulańskie i inne pisma*, tłum. J. Śmigaj, Z. Cierniakowa, W. Kornatowski, Warszawa 2010.

Derveni Papyrus [on-line:] http://dp.chs.harvard.edu/index.php?col=0&ed=KPT [30.07.2017].

Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903.

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 2006.

Hezjod, *Prace i dni*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999.

Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Warszawa 1999.

Homeros, *Odysseia* [on-line:] http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0135 [30.07.2017].

Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.

Porfiriusz, *Żywot Pitagorasa* [w:] Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Wrocław 1993.

Suda On Line [on-line:] http://www.stoa.org/sol/ [15.06.2017].

Opracowania

Finkelberg A., *Heraclitus and Thales' Conceptual Scheme: A Historical Study*, Leiden 2017.

Flis A., *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków 2003.

Kirk G. S., Raven J. E., *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambrigde 1957.

Kleczkowska K., *Opozycja psyche i soma we wczesnej myśli greckiej a idea metempsychozy*, „Maska" 2017, nr 34: *Kontrast – dualizm – opozycja*.

Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000.

Lengauer W., Stebnicka K., *Empedokles i jego „Katharmoi"*, „Ars Regia" 1994, nr 6.

Lloyd G. E. R., *Czas w myśli greckiej*, tłum. B. Chwedeńczuk [w:] *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1987.

Peuquet D. J., *Representations of Space and Time*, New York 2002.

Szczerba W., *Koncepcja wiecznego powrotu*, Toruń 2014.

West M. L., *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, tłum. M. Filipczuk, T. Polański, Kraków 2008.

Summary

The cycle of destruction and rebirth of the world and the idea of metempsychosis in the early Greek thought

The aim of the article is to analyze the relation between the cosmic cycle and metempsychosis in the early Greek thought (6th–5th century BC). Many Greek philosophers concerned both topics and it seems possible that they referred to the same problem, but in macro- and microscale. In the first part of the article I focus on the concept of time in Homer and Hesiod, and in the next part I present the view of cosmic cycle and metempsychosis in Orphism, Pythagoreanism, Pherecydes, Milesians, Heraclitus, Xenophanes, Empedocles and Stoics. I conclude that the cosmic cycle and metempsychosis, despite their similarity, arose independently and their coexistence might lead to the inconsistency of the theory.

Agnieszka Laddach

Apokalipsa św. Jana w kontekście apokaliptyki tradycji judaistycznej

Wydział Nauk Historycznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu

Księgi Pisma Świętego są przykładem literatury niezwykłej: podobnie jak inne teksty podlegają analizie i interpretacji, a równocześnie dla wyznawców chrześcijaństwa stanowią przesłanie Słowa samego Boga. Są więc bezpośrednim źródłem teologicznym, ale także źródłem inspiracji dla powstania dzieł sztuki. Stanowiąc element kultury, prezentują znane skryptorom sposoby wypowiedzi: liczne i barwne gatunki literackie. Jak na tym tle przedstawia się styl Apokalipsy św. Jana? Wykorzystany w niej język do dziś otwiera szerokie możliwości interpretacyjne: od teologicznych po gnostyckie. Z tego powodu pochylenie się nad kształtem apokaliptycznej wypowiedzi, która weszła do kanonu ksiąg świętych wydaje się szczególnie istotne. Niniejszy tekst próbuje uzyskać odpowiedź na pytanie o to, czy o Apokalipsie św. Jana można powiedzieć, że realizuje nurt apokaliptyk obecny w żydowskiej tradycji. Przedłużeniem tego zagadnienia jest wstępne zastanowienie nad odbiorem i przetwarzaniem tekstów apokaliptycznych przez współczesnego człowieka. Podstawowymi źródłami pozwalającymi na poprowadzenie poniższej refleksji w tonie analizy oraz swoistej rekapitulacji ustaleń badawczych są aktualne opracowania egzegetów na temat wymowy ostatniej Księgi Pisma Świętego.

Apokalipsa jako tekst kultury

Wbrew popularnemu skojarzeniu słowo „apokalipsa" może być używane nie tylko w kontekście ostatniej księgi Nowego Testamentu. Pochodzący z greckiego wyraz *apokalipto* oznacza najpierw 'odkrywam, objawiam'. Termin *apokalipsis* jest więc rozumiany jako 'odkrycie rzeczy tajemnych, objawienie'. W związku z tym termin „apokalipsa" określa między innymi ostatnią księgę Biblii zawierającą mistyczne przepowiednie

dotyczące losów chrześcijaństwa i końca świata. Jednakże w ogólnym ujęciu apokalipsa jest gatunkiem literackim obejmującym teksty o zagładzie ludzkości, katastrofie dziejowej, wydarzeniach niosących chaos i zniszczenie, końcu czasów i sensie dziejów. Jej autor jest anonimowy lub pseudonimowy, często też nadaje sobie imię innej znanej i szanowanej osoby. Apokalipsy posiadają też właściwą sobie budowę: składają się z wprowadzenia, opisu stanu obecnego, wizji dotyczących przyszłości oraz zakończenia. W najbardziej ogólnym znaczeniu apokalipsa oznacza przepowiednię, wizję niebezpieczeństwa albo katastrofy mającej nadejść w przyszłości[1].

Apokalipsa *św. Jana* powstała po roku 70 n.e. – prawdopodobnie około 95 r. Jest to pismo redakcyjne[2]. Wpisuje się w obecny w tradycji żydowskiej w nurt apokaliptyk; słowo to posiada dwa podstawowe znaczenia. Po pierwsze oznacza nurt religijny trwający od II w. p.n.e. do III w. n.e., opierający się na skrajnym dualizmie etycznym (silny podział na dobro i zło). W drugim znaczeniu apokaliptyka jest gatunkiem literackim, przedstawiającym obrazy, symbole, zwierzęta o niezwykłych właściwościach, a także aniołów, sny, wizje, liczby o tajemniczym znaczeniu Apokaliptyki pisane były przez autorów posługujących się pseudonimami, którzy negatywnie oceniali współczesne im czasy i oczekiwali tego, że Bóg położy kres obecnej rzeczywistości. Bogate w metafory i aluzje teksty przedstawiały opisy końca dziejów z perspektywy widzącego te wydarzenia[3].

Tendencja do tworzenia apokaliptyk w środowisku żydowskim wynikała z trudnych doświadczeń izraelskiej wspólnoty – utraty niepodległości, nałożonych ograniczeń w stosunku do aktywności religijnych. Powstałe we wskazanym wyżej czasie dzieła koncentrują się na wątku nacjonalistycznym (skierowane są przeciw wrogom narodu wybranego) oraz duchowym (napisane zostały jako wyraz niezgody na grzech i niesprawiedliwość). Podstawowym założeniem przekazu była wiara w Jahwe i Jego działanie, które doprowadzić miało do powstania nowego świata pełnego pokoju i sprawiedliwości. Stały element apokaliptyk stanowiła również koncentracja na decydującej walce dobra ze złem. Sposobem na przedstawienie wydarzeń końca historii było posługiwanie się snami bądź wizjami, wykorzystanie symboli oraz znaków, a także stylizacja językowa zorientowana na swoistą tajemniczość, ezoteryczność. Poza prezentacją eschatycznych widzeń teksty posiadały funkcję parenetyczną.

1 Por. hasło: *apokalipsa* [w:] *Uniwersalny Słownik Języka Polskiego*, t. 1: *A–J*, red. S. Dubisz, Warszawa 2003, s. 108; J. Kudasiewicz, hasło: *apokalipsa* [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, ss. 33–34.

2 Por. M. Czajkowski, *Ostatnie proroctwo (Apokalipsa)* [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10: *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa*, red. J. Frankowski, Warszawa 1992, ss. 164–166.

3 Por. J. Kudasiewicz, hasło: *apokaliptyka* [w:] *Słownik teologiczny*, t. 1: *A–N*, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 30; H. Vorgrimler, hasło: *apokaliptyka* [w:] *Nowy leksykon teologiczny*, red. H. Vorgrimler, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005, s. 15.

Przekazywały myśl o tym, że Bóg jest ostatecznym celem wszystkiego a miejsce przy Nim – wieczną szczęśliwą ojczyzną. Podobne przesłanie wystosowane w czasach trudu i cierpień służyło niejako pokrzepieniu serc, wzbudzeniu nadziei, podtrzymaniu wiary w Boże działanie[4].

Apokalipsa św. Jana z jednej strony stanowi tekst kultury wpisany w taki właśnie kontekst historycznoliteracki, z drugiej natomiast pozostaje osobnym dziełem literatury, korespondującym z innymi tekstami objawionymi.

Struktura i treść Apokalipsy św. Jana

Struktura Apokalipsy św. Jana przedstawia się następująco: księgę rozpoczyna prolog (Ap 1,1–1,3), następnie pojawia się kolejno część pierwsza (1,4–3,22) i część druga (4,1–22,5). Część pierwsza składa się z trzech elementów: 1) dialogu liturgicznego (1,4–1,8); 2) wizji wstępnej (1,9–1,20); 3) siedmiu listów do siedmiu Kościołów (2,1–3,22). Druga część została zbudowana z pięciu sekcji: 1) wprowadzającej (4,1–5,14), pod koniec której następuje przejście (5,7–5,14) i opis liturgii oraz koncentracja uwagi na Baranku; 2) siedmiu pieczęci (6,1–8,1 wraz z przejściem przypadającym na werset 8,1); 3) siedmiu trąb (8,1–11,19, ponownie wraz z przejściem przypadającym na wersety 11,14–11,19); 4) trzech znaków: niewiasty, smoka, aniołów z siedmioma czaszami (11,19–16,21 wraz z przejściem zawartym w wersetach 16,17–16,21); 5) zakończenia drugiej części (16,17–22,5), które prezentuje wielki dzień ostatecznego zwycięstwa Chrystusa eliminującego wszelkie siły zła. Całość wieńczy epilog będący dialogiem liturgicznym (22,6–22,21)[5]. Jak łatwo zauważyć, w strukturze nie zachowano równowagi objętościowej między częściami. Odnotowuje się również istnienie przejść do kolejnych sekcji.

Treść analizowanej księgi dotyczy przyszłego, sprawiedliwego świata. Autor pragnie ukazać czytelnikom nadzieję na lepszy byt, a także udzielić wskazówek, jak zbudować doskonalszą rzeczywistość. Zostało to zarysowane między innymi w listach do siedmiu Kościołów w pierwszej części dzieła[6]. W drugiej część księgi myśl pozostaje ta sama, ale wyrażana jest za pomocą innych środków. Przedstawiane jest starcie dobra ze złem, w którym zwycięża to pierwsze. Podmiot mówiący ujawnia także tajemnice związane z końcem czasów, korzystając przy tym z wizyjności, obrazowości oraz

4 Por. M. Czajkowski, op. cit., ss. 157–158; A. Sowińska, *Znaczenie Egiptu w apokaliptyce*, „Vox Patrum" 2012, nr 57, ss. 551–573; R. Rubinkiewicz, *Apokaliptyka u progu ery chrześcijańskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 1988, nr 41, ss. 51–59; A. Tronina, *Apokalipsa. Orędzie nadziei*, Częstochowa 1996, ss. 14–16; M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn 2010; R. Krawczyk, *„Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana", Marek Karczewski, Olsztyn 2010* [recenzja], „Studia Elbląskie" 2012, nr 13, ss. 413–417; S. Gądecki, *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno 1996, ss. 150–155.

5 Por. Z. Gudzowski, *Proroctwa biblijne. Księga Daniela. Apokalipsa św. Jana. Naukowo-historyczne studium o spełnionych i niespełnionych proroctwach biblijnych*, Kraków 2004, ss. 158–361.

6 O sytuacji adresatów listów – por. S. Retkiewicz, *Apokalipsa św. Jana*, Olsztyn 2004, ss. 5–6.

symbolicznego języka[7]. Poddając się plastyczności opisów zawartych w drugiej części ostatniej biblijnej księgi, należy zauważyć, iż enigmatyczne treści mogą silnie oddziaływać na wyobraźnię człowieka, a w konsekwencji tworzyć jego wyobrażenie końca świata. Nie dziwi więc fakt, że ktoś pragnący zgłębić najbardziej fundamentalne tajemnice otaczającej go rzeczywistości koncentruje uwagę na tym, co niepoznane, niezrozumiane, budzące emocje, enigmatyczne, pociągające. Dlatego przypuszcza się, iż badania społeczne nad percepcją treści Apokalipsy św. Jana pokazałyby, że większość osób bez wykształcenia teologicznego nie jest świadoma obecności w tej księdze form wyrazu innych niż tylko widzenia i enigmatyczne obrazy zniszczeń – na przykład listów do wczesnochrześcijańskich wspólnot eklezjalnych.

Ze względu na treść i formę wypowiedzi Apokalipsa św. Jana interpretowana jest nie tylko jako tekst wpisujący się w nurt apokaliptyk. Zawiera także elementy właściwe dla stylu prorockiego oraz pisma pasterskiego[8], co istotnie wypływa na odczytywanie jej przesłania. Zastanawiając się nad gatunkiem literackim ostatniej części Nowego Testamentu, warto poszukać wskazówek, które pozostawił sam autor tekstu. Kilkakrotnie używa on określenia „Proroctwo" (na przykład w Ap 1,3; 22,6–22,7; 22,10; 22,18–22,19). W tym kontekście szczególnie ważnym fragmentem jest perykopa zwana inwestyturą prorocką, w której mowa o tym, że Jan (tak jak wcześniej Ezechiel) otrzymał nakaz spożycia księgi słodkiej jak miód, która napełni goryczą jego wnętrzności (Ap 10,11). Nakaz głoszenia Chrystusa i przekazywania Jego słów wpisuje się więc w Janową posługę, stanowiącą tym samym kontynuację misji proroków[9]. Odpowiedź skierowana do wspólnot eklezjalnych nie wyklucza prorockich aspektów analizowanego dzieła. Tak jak przed Chrystusem nawoływano naród wybrany do nawrócenia, tak w momencie objawienia autor natchniony kieruje przesłanie wiary do konkretnej grupy ludzi. Ponadto prorocki wymiar analizowanego przekazu pozwala wytłumaczyć kreację Boga i szatana. W tradycyjnych apokaliptykach te dwie siły są sobie równe i toczą ze sobą ostateczną walkę. Natomiast pismo Janowe podąża za prorocką tendencją przedstawienia Boga jako najpotężniejszego, niepokonanego. Chociaż tytuł księgi wskazuje na ostateczne zniszczenie zastanej rzeczywistości i powstanie doskonalszej, nawoływanie Jana do wierności Chrystusowi kładzie nacisk na odnowę dotychczasowego świata. Odnosi się do życia *hic et nunc*, to znaczy do życia adresatów tekstu[10]. Prorocki aspekt dotyczy więc połączonych ze sobą przestrzeni słowa (właściwej proroctwu) oraz obrazu (nieodłącznego elementu wizyjności).

7 Por. M. Czajkowski, op. cit., s. 159.

8 Por. D. Kotecki, *Kryteria interpretacji Apokalipsy*, „Biblica et Patristica Thoruniensia" 2012, nr 5, ss. 15–45; J. Czerski, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Opole 1996, ss. 176–177; M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, Tarnów 2000, ss. 208–210.

9 Por. M. Bednarz, op. cit., ss. 211–212.

10 Por. M. Czajkowski, op. cit., ss. 159–160.

Poza tym Apokalipsa św. Jana może być odczytywana także jako pismo pasterskie. Michał Bednarz dostarcza argumentów na potwierdzenie hipotezy o orędziu przywódcy kościelnego kierowanym do wspólnoty znajdującej się w krytycznej sytuacji. Orędzie to (list pasterski) jest reakcją na prześladowania, wyjaśnieniem ich oraz wskazaniem wyjścia z trudnej sytuacji. Poprawność interpretacji wskazującej na pismo pasterskie potwierdzają słowa prologu oraz sekcja poświęcona listom do siedmiu Kościołów. Konkretny i rzeczowy zwrot powitalny św. Jana (Ap 1,9) porównywany jest pod względem schematu do listów św. Pawła. Podobna analogia występuje w formule końcowej listów, gdzie pojawia się życzenie łaski (Ap 22,21)[11].

Również treść rzeczonych listów potwierdza hipotezę o tekście napisanym przez zatroskanego pasterza. Zostały one wystosowane do Kościołów, które narażone są na prześladowanie ze strony Cesarstwa Rzymskiego. Nadawca przestrzega przed poddaniem się nakazowi oddawania czci pogańskim bóstwom, nie pozwala na kult cesarza, nad którym króluje Chrystus – Baranek Boży. W obliczu skomplikowanych realiów na linii religia – państwo Jan przesyła jasne orędzie, w którym przestrzega przed poddaniem się temu, co jest wbrew Bogu[12].

W związku z powyższym należy zauważyć, iż struktura Apokalipsy św. Jana oraz synkretyzm gatunkowy, jakim się ona cechuje, rzutują na ostateczny – formalny i treściowy – kształt omawianej Księgi, a w konsekwencji istotnie wpływają na jej przesłanie.

Pozytywne przesłanie Apokalipsy św. Jana

Różne interpretacje Apokalipsy św. Jana, wskazujące na nią jako tekst apokaliptyczny, prorocki i pasterski, wzbogacone zostały ustaleniem egzegetycznym nazywającym omawianą księgę tekstem liturgicznym. Jak się okazuje, taka perspektywa potwierdza myśl o pozytywnym przesłaniu ostatniej biblijnej księgi.

Jedną z cech tekstu liturgicznego jest funkcjonowanie jako objaw kultu ludu oddającego cześć Bogu[13]. Sceny zawarte w Apokalipsie zawierają widok wiernych czczących Zbawiciela. Dzięki następującym po sobie enigmatycznym scenom lud wie, że zostanie zachowany, jeżeli zmieni niezgodne z nauką Chrystusa elementy swojego postępowania. Analogiczne przesłanie zawierają listy do siedmiu Kościołów, w których każda wspólnota eklezjalna otrzymuje osobne wskazówki potrzebne do życia w świętości. Równocześnie z wszystkich siedmiu listów i widoku wiernych ocalonych od zagłady wynika, że nie ma zbawienia poza Chrystusem. On wkracza bezpośrednio

11 Por. M. Bednarz, op. cit., ss. 208–210; J. Czerski, op. cit., ss. 176–177.

12 Por. M. Bednarz, op. cit., ss. 208–210.

13 Por. D. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, Warszawa 2006; idem, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*, Toruń 2013; idem, Kościół *w świetle Apokalipsy św. Jana*, Łódź 2008.

do ludzkiej egzystencji i zaprasza do życia wiecznego. Taki zabieg kompozycyjny, to jest zastosowanie szeregu przedstawień tej samej treści, może wpisywać się w powstały w starożytności styl opierający się na tym, że poszczególne sekwencje mówią o tym samym za pomocą synonimów lub zmierzają ku temu samemu przesłaniu[14].

Poprawność myśli o Apokalipsie św. Jana jako tekście liturgicznym zawierającym pozytywne przesłanie potwierdza także przedstawienie siły Chrystusa, zawarte w końcowej części księgi. Antoni Tronina nadał tytuły poszczególnym sekwencjom tego fragmentu (Ap 17,1–22,21): „dziękczynne Alleluja", „zaślubiny Baranka", „Słowo Boga", „wielka uczta Boga", „pojmanie szatana", „tysiącletnie królowanie", „ostatni bój", „oto czynię wszystko nowym!", „małżonka Baranka", „tron Boga i Baranka", „błogosławiony, kto strzeże słów proroctwa"[15]. Należy nadmienić, iż są to hasła opisujące zwycięstwo dobra nad złem, Chrystusa nad szatanem, życia nad śmiercią.

Wobec powyższego zauważa się, iż interpretacje teologiczne końca XX i początku XXI wieku wskazują na Apokalipsę św. Jana jako księgę nadziei i pocieszenia. W pierwszej części autor listów daje nadzieję siedmiu Kościołom, stanowiącym symbol Kościoła powszechnego. Uznaje, że Jezus Chrystus wie, w jakim kierunku zmierza rozwój świata, zna wszystkie uwarunkowania i sytuację każdego człowieka, uwolni wszystkich od grzechu. Wypowiedzi powstały więc ku zwiększeniu motywacji do świętego życia i pokrzepieniu serc wszystkich, którzy ufają Chrystusowi[16]. Poza tym w Księdze bezpośrednio wspomina się o grupie ludzi błogosławionych, to znaczy szczęśliwych – mówi się, że Słowo Boże jest źródłem błogosławieństw (Ap 1,3; 22,7), pojawia się zdanie o życiu błogosławionych widzianych od strony ziemi (Ap 14,13; 16,15) oraz od strony nieba (Ap 19,9; 20,6), wskazuje się na pełnię błogosławieństwa (Ap 22,14)[17].

Odczytywanie przesłania analizowanej księgi nie może zostać ograniczone tylko do kontekstu historyczno-literackiego. Jako tekst objawiony podlega ona aktualizacji – przesłanie pełne nadziei skierowane jest do wyznawców Jezusa Chrystusa żyjących we wszystkich czasach, także współcześnie. Księga może szokować i przerażać bezwzględnością bądź okrucieństwem, ale równocześnie prezentuje właściwy chrześcijaństwu chrystocentryzm. Jest zaproszeniem do wytrwania w osobowej relacji z Chrystusem, zaufania Mu, kształtowania świata w perspektywie ostatecznego celu[18], wiary w to, że koniec świata oznacza przekształcenie formy, ale i przetrwanie

14 Por. S. Łuczkiewicz, *Apokalipsa Jana. Materiały do egzegezy*, Lublin 2010, s. 146.

15 A. Tronina, op. cit., ss. 317–365; por. P. E. Hughes, *Objawienie św. Jana. Komentarz*, tłum. B. Olechowicz, Warszawa 1995, ss. 217–265.

16 Por. Z. Gudzowski, op. cit., ss. 143–144.

17 Por. S. Harężga, *Błogosławieństwa Apokalipsy*, Katowice 1992, ss. 24–111; E. Ehrlich, *Apokalipsa: księga pocieszenia*, Poznań 1996.

18 Por. J. Klinkowski, *Refleksje nad Apokalipsą*, Lednica 2005, s. 13.

treści w porządku nowego życia w Boskim szczęściu[19]. W związku z wyżej zarysowanym pozytywnym przesłaniem Apokalipsy św. Jana zastanowienia wymaga fakt, dlaczego sięga ta jest odbierana we współczesnej kulturze popularnej przede wszystkim jako zbiór niejasnych, niepokojących wizji. Należy bowiem odnotować, iż popularne wyobrażenie końca świata w kręgu cywilizacji zachodniej powstało w nawiązaniu do licznych tekstów kultury, szczególnie współczesnej, które wykorzystują różne środki wyrazu, związane między innymi z technologią pozwalającą na użycie coraz to wymyślniejszych efektów specjalnych[20]. Jako przykłady tekstów kultury istotnie oddziałujących na wyobraźnię masowego odbiorcy można podać malarskie ujęcia Sądu Ostatecznego Hansa Memlinga, Hieronima Boscha, Lucasa Cranacha Starszego i innych[21], a ze współczesnych – prace Zdzisława Beksińskiego[22] czy Jana Lebensteina[23], a także popkulturowe filmy katastroficzne: *Armagedon* (USA 1998, reż. Michael Bay), *Dzień zagłady* (USA 1998, reż. Mimi Leder), *Pojutrze* (USA 2004, reż. Roland Emmerich) czy *2012* (USA, Kanada 2009, reż. Roland Emmerich), ale i starsze produkcje, takie jak *Siódma pieczęć* (Szwecja 1957, reż. Ingmar Bergman)[24]. Podane przykłady nie są jedynymi tekstami kultury zawierającymi wizję końca świata – zostały one wymienione ze względu na ich popularność w świadomości społecznej ludzi cywilizacji zachodniej. Równocześnie znaczna większość z tych wyobrażeń opiera się na następującym założeniu: apokalipsa oznacza koniec świata, ten zaś przyniesie koniec wszystkiego i zagładę całej ludzkości lub znacznej jej większości[25]. Taka perspektywa wywołuje różne reakcje, na przykład lęk, paranoję, oddanie się hedonizmowi.

19 Por. J. Pasierb, *Czas otwarty*, Katowice 2014, passim; idem, *Eschatyczna perspektywa kultury* [w:] *W kierunku człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1972, ss. 344–353; idem, *Kartki z notatnika. Świadomość eschatologiczna*, „Przegląd Katolicki" 1984, nr 4, s. 6.

20 Por. Ł. Butowski, *Kalipsis – przeciwieństwo Apokalipsy. Wizja sądu ostatecznego naszych (współczesnych czasów). Artystyczna dekonstrukcja końca świata we współczesnej interpretacji. Problem aktualności końca świata w sztuce i końca świata sztuki*, niepublikowana rozprawa doktorska, Gdańsk 2013.

21 Por. M. Zlatohlávek, Ch. Rätsch, C. Müller-Ebeling, *Sąd Ostateczny. Freski, miniatury, obrazy*, tłum. A. Kleszcz, Kraków 2002, passim; B. Purc-Stępniak, *Sąd ostateczny Hansa Memlinga. Między uczoną teologią a pobożną filozofią*, t. 1–2, Kraków 2012.

22 Por. D. Zarymbski, *Zdzisław Beksiński – malarz apokaliptycznej wizji świata?*, „Kultura – Media – Teologia" 2011, nr 6, ss. 81–93.

23 Por. J. Bielska-Krawczyk, *Lebenstein – ilustrator. Malarz jako czytelnik, obraz jako lektura*, Kraków 2011, passim.

24 Por. T. Gaczoł, *Kino, polityka i apokalipsa*, „Studia Filmoznawcze" 2013, nr 34, ss. 137–152; M. Kempna-Pieniążek, *Formuły duchowości w kinie najnowszym*, Katowice 2013, ss. 92–96; S. Kuśmierczyk, *Nowe horyzonty edukacji filmowej. Siódma pieczęć reż. I Bergman. Materiały dydaktyczne dla nauczycieli* [on-line:] http://www.nck.pl/files/2011-04-20/siodmapieczec.pdf [20.04.2017]; A. Szarapka, *„Apokalipsa św. Jana" w trzech interpretacjach muzycznych kompozytorów współczesnych Pomorza i Kujaw*, „Edukacja Muzyczna. Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie" 2014, nr 9, ss. 131–148.

25 Por. J. Paciorek, *Czas kresu czasów w literaturze apokaliptycznej*, „Vox Patrium" 2014, nr 62, ss. 383–425.

Wobec tak naszkicowanej tendencji wydaje się, że sfera popkultury dużo silniej oddziałuje na wyobraźnię odbiorcy niż ustalenia z zakresu współczesnej myśli teologicznej. Istnieje kilka powodów tego stanu rzeczy. Po pierwsze artystyczne nowożytne ujęcia apokalipsy i końca świata na stałe weszły do świadomości historyczno-artystycznej ludzi kręgu cywilizacji zachodniej ze względu na długi czas istnienia (nawet kilkaset lat) oraz spopularyzowanie ich przez media (książki, albumy, telewizję, Internet). Poza tym, idąc za myślą Janusza S. Pasierba należy zauważyć, iż przerażające, brzydkie ujęcia sfery zła i zniszczenia zdają się zaciekawiać, koncentrować wzrok i uwagę odbiorcy, a w konsekwencji oddalać go od myśli o Apokalipsie jako księdze nadziei[26]. W dodatku błąd dosłownej interpretacji niejasnych scen ostatniej biblijnej księgi pokutuje w kulturze i nauce od czasów Justyna Męczennika i Ireneusza z Lyonu, czyli od II wieku, po współczesność, istotnie rzutując na wizje zniszczenia[27]. Dodatkowo stereotypowe przeświadczenie o negatywnym przesłaniu omawianej księgi może być potęgowane niskim stanem wiedzy zachodnich twórców i odbiorców z zakresu historii literatury, genologii i egzegezy biblijnych tekstów. Jak wyżej wskazano, osadzenie Apokalipsy św. Jana w historyczno-literackim kontekście pozwala zrozumieć jej specyfikę i pomaga zinterpretować tekst jako przesłanie o nadziei. Paradoksalnie życie w czasach stosunkowo najłatwiejszego dostępu do informacji nie przekłada się na głębię humanistycznej myśli całych społeczności ludzkich[28]. W nich zauważa się istnienie specjalistów, którzy posiadają wąską wiedzę zbudowaną na podstawie najnowszych ustaleń badawczych, a nie na społecznych przeświadczeniach, stereotypach, uproszczonych tekstach kultury. Wskazane powyżej przyczyny zapewne nie są wyczerpujące – winny być traktowane jako przyczynek do dalszej dyskusji i szczegółowych badań socjologicznych, które stanowiłyby źródło informacji o percepcji teologicznych treści.

26 Por. J. Pasierb, *Zło i dobro…*; naukowe potwierdzenie hipotezy Pasierba może zostać potwierdzone lub obalone w wyniku badań eyetrackingowych umożliwiających odnotowanie miejsc skupienia wzroku. Szerzej na temat tych badań – por. S. Zeki, *A Vision of the Brain*, Oxford 1993; idem, *Inner Vision: a exploration of art. and the brain*, Oxford 1999; idem, *Splendors and Miseries of the Brain*, Oxford 2009; J. Onians, *Neuroarthistory. From Aristotrle and Pliny to Braxandall and Zeki*, Yale 2008; idem, *European Art. A Neuroarthistory*, Yale 2016; P. Markiewicz, *Neuroestetyka – krytyczna analiza badań empirycznych*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo" 2009, nr 15, ss. 113–123; Ł. Kędziora, *Niezauważona i rewolucyjna neurohistoria sztuki*, „Zabytkoznawstwo i Konserwatorstwo" 2014, nr 45, ss. 223–252; idem, *Wizualność dzieła sztuki. Ocena potencjału neuroestetyki w badaniach historyczno-artystycznych*, Toruń 2016.

27 Por. W. Linke, *Jerozolima jako miejsce i uczestnik Sądu Bożego w Apokalipsie według św. Jana*, Warszawa 2005.

28 Por. A. Laddach, *O Biblii w kulturze – raz jeszcze*, „Człowiek w Kulturze" 2016, nr 1, ss. 361–373.

Podsumowanie

W niniejszym artykule scharakteryzowano Apokalipsę św. Jana jako tekst realizujący nurt apokaliptyk obecny w żydowskiej tradycji. Zauważono, że dzieło posiada także cechy właściwe tekstom prorockim i listom pasterskim, co pozwala mówić o tym, że autor natchniony korzystał z bogatego dziedzictwa kultury żydowskiej. Próba jednoznacznego określenia stworzonego gatunku ukazuje jednak, że synkretyzm, wielowymiarowość oraz oryginalność tekstu nie przeszkadzają w posługiwaniu się przyjętym tytułem Apokalipsa św. Jana. Aktualizując wymowę omawianej księgi, należy wskazać cztery główne linie interpretacyjne, w których Apokalipsa św. Jana jest odpowiednio: 1) wizją dziejów Kościoła; 2) obrazem czasów współczesnych autorowi; 3) proroctwem końca świata; 4) teologią historii dokonaną dzięki wizjom odnoszącym się do czasów ostatecznych. Poczynione ustalenia odnoszą się też do kwestii wyobrażeń apokalipsy i końca świata w malarskich i filmowych dziełach kultury popularnej. W ramach zakończenia należy zauważyć, iż znaczna część dzieł popkultury została oparta na tak zwanej eschatologii strachu. Kontynuują one nowożytną tendencję ikonograficzną. Ten uproszony obraz ostatniej biblijnej księgi stanowi wyzwanie dla teologów (zwłaszcza kaznodziei i katechetów), ale również innych twórców kultury, którzy zgodnie z naukowymi, egzegetycznymi ustaleniami winni akcentować treści dotyczące nadziei i roli liturgii. Poza tym skonfrontowanie nurtów powstałych w historii oraz naukowego odczytania przesłania Apokalipsy św. Jana powinno skutkować pytaniem o własny stosunek do przedstawiania czasów ostatecznych – nie tylko wśród chrześcijan, ale także wszystkich ludzi, których życie osadzone jest w kulturze nawiązującej do treści zawartych w Piśmie Świętym.

Bibliografia

Apokalipsa, [w:] *Uniwersalny Słownik Języka Polskiego*, t. 1: *A–J*, red. S. Dubisz, Warszawa 2003.

Bednarz M., *Pisma św. Jana*, Tarnów 2000.

Bielska-Krawczyk J., *Lebenstein – ilustrator. Malarz jako czytelnik, obraz jako lektura*, Kraków 2011.

Butowski Ł., *Kalipsis – przeciwieństwo Apokalipsy. Wizja sądu ostatecznego naszych (współczesnych czasów). Artystyczna dekonstrukcja końca świata we współczesnej interpretacji. Problem aktualności końca świata w sztuce i końca świata sztuki*, niepublikowana rozprawa doktorska, Gdańsk 2013.

Czajkowski M., *Ostatnie proroctwo (Apokalipsa)* [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10: *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa*, red. J. Frankowski, Warszawa 1992.

Czerski J., *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Opole 1996.

Debray R., *Nowy Testament w arcydziełach malarstwa*, tłum. K. Arustowicz, Warszawa 2004.

Gądecki S., *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno 1996.

Gudzowski Z., *Proroctwa biblijne. Księga Daniela. Apokalipsa św. Jana. Naukowo-historyczne studium o spełnionych i niespełnionych proroctwach biblijnych*, Kraków 2004.

Ehrlich E., *Apokalipsa: księga pocieszenia*, Poznań 1996.

Gaczoł T., *Kino, polityka i apokalipsa*, „Studia Filmoznawcze" 2013, nr 34.

Ganz D., Ganz U., *Visionen der Endzeit: die Apokalypse in der mittelalterlichen Buchkunst*, Darmstadt 2016.

Harężga S., *Błogosławieństwa Apokalipsy*, Katowice 1992.

Himka J.-P., *Last judgment iconograpgy in the Carpathians*, Toronto 2009.

Hughes P. E., *Objawienie św. Jana. Komentarz*, tłum. B. Olechowicz, Warszawa 1995.

Karczewski M., *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn 2010.

Kempna-Pieniążek M., *Formuły duchowości w kinie najnowszym*, Katowice 2013.

Kędziora Ł., *Niezauważona i rewolucyjna neurohistoria sztuki*, „Zabytkoznawstwo i Konserwatorstwo" 2014 nr 45.

Kędziora Ł., *Wizualność dzieła sztuki. Ocena potencjału neuroestetyki w badaniach historyczno-artystycznych*, Toruń 2016.

Klinkowski J., *Refleksje nad Apokalipsą*, Lednica 2005.

Kotecki D., *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, Warszawa 2006.

Kotecki D., *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*, Toruń 2013.

Kotecki D., *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Łódź 2008.

Kotecki D., *Kryteria interpretacji Apokalipsy*, „Biblica et Patristica Thoruniensia" 2012, nr 5.

Krawczyk R., *„Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana", Marek Karczewski, Olsztyn 2010* [recenzja], „Studia Elbląskie" 2012, nr 13.

Krüger P., *Dürers „Apokalypse". Zur poetischen Struktur einer Blinderzählung der Renaissance*, Wiesbaden 1996.

Kudasiewicz J., hasło: *apokalipsa* [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998.

Kudasiewicz J., hasło: *apokaliptyka* [w:], *Słownik teologiczny*, t. 1: *A–N*, red. A. Zuberbier, Katowice 1985.

Kuśmierczyk S., *Nowe horyzonty edukacji filmowej. Siódma pieczęć reż. I Bergman. Materiały dydaktyczne dla nauczycieli* [on-line:] http://www.nck.pl/files/2011-04-20/siodmapieczec.pdf [20.04.2017].

Laddach A., *O Biblii w kulturze – raz jeszcze*, „Człowiek w Kulturze" 2016, nr 1.

Linke W., *Jerozolima jako miejsce i uczestnik Sądu Bożego w Apokalipsie według św. Jana*, Warszawa 2005.

Łuczkiewicz S., *Apokalipsa Jana. Materiały do egzegezy*, Lublin 2010.

Markiewicz P., *Neuroestetyka – krytyczna analiza badań empirycznych*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo" 2009, nr 15.

Onians J., *Neuroarthistory. From Aristotrle and Pliny to Braxandall and Zeki*, Yale 2008.

Onians J., *European Art. A Neuroarthistory*, Yale 2016.

Paciorek J., *Czas kresu czasów w literaturze apokaliptycznej*, „Vox Patrium" 2014, nr 62.

Pasierb J., *Czas otwarty*, Katowice 2014.

Pasierb J., *Człowiek i jego świat w sztuce religijnej renesansu*, Warszawa 1969.

Pasierb J., *Eschatyczna perspektywa kultury* [w:] *W kierunku człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1972.

Pasierb J., *Kartki z notatnika. Świadomość eschatologiczna*, „Przegląd Katolicki" 1984, nr 4.

Pasierb J., *Zło i dobro w symbolice sztuki chrześcijańskiej* [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3: Światopoglądowe i moralne zagadnienie zła, red. B. Bejze, Warszawa 1969.

Piotrów J., *Apokalipsa: księga nieodwołanego Sądu Bożego nad światem i nad Złym/Złem. Albrecht Durer i jego 15 drzeworytów do Apokalipsy z 1498 roku. Ilustrowanie Apokalipsy trudnym wyzwaniem artystycznym*, Kielce 2015.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, wyd. pol. red. A. Jankowiak et al., Poznań 2013.

Puppi L., *Verso Gerusalemme: immagini e temi di urbanistica e di architettura simboliche tra il 14. E il 18. Secolo*, Roma 1982.

Purc-Stępniak B., *Sąd ostateczny Hansa Memlinga. Między uczoną teologią a pobożną filozofią*, t. 1–2, Kraków 2012.

Retkiewicz S., *Apokalipsa św. Jana*, Olsztyn 2004.

Sowińska A., *Znaczenie Egiptu w apokaliptyce*, „Vox Patrum" 2012, nr 57.

Szarapka A., *„Apokalipsa św. Jana" w trzech interpretacjach muzycznych kompozytorów współczesnych Pomorza i Kujaw*, „Edukacja Muzyczna. Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie" 2014, nr 9.

Rubinkiewicz R., *Apokaliptyka u progu ery chrześcijańskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 1988, nr 41.

Tronina A., *Apokalipsa. Orędzie nadziei*, Częstochowa 1996.

Vondung K., *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988.

Vorgrimler H., hasło: *apokaliptyka* [w:] *Nowy leksykon teologiczny*, red. H. Vorgrimler, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005.

Zarymbski D., *Zdzisław Beksiński – malarz apokaliptycznej wizji świata?*, „Kultura – Media – Teologia" 2011, nr 6.

Zeki S., *A Vision of the Brain*, Oxford 1993.

Zeki S., *Inner Vision. A exploration of art. and the brain*, Oxford 1999.

Zeki S., *Splendors and Miseries of the Brain*, Oxford 2009.

Zlatohlávek M., Rätsch Ch., Müller-Ebeling C., *Sąd Ostateczny. Freski, miniatury, obrazy*, tłum. A. Kleszcz, Kraków 2002.

Summary

Contemporary The Apocalypse of St. John the Apostle in Context of the Apocalyptic Judaic Tradition

The article views 'The Apocalypse of St. John the Apostle' as a text which implements the apocalyptic notion in Jewish tradition. It is noted that the Apocalypse also displays the characteristics relevant to both prophetic texts and pastoral letters. The structure and content of the Book are discussed, pointing to its positive, hopeful message. Analyzed features were briefly compared to the perception of the Apocalypse and the end of the world in paintings, films and other texts of popular culture.

Jakub Wanot

„Zagłada" prekolumbijskich społeczności Moche i Nasca w świetle interdyscyplinarnych badań archeologicznych

Instytut Archeologii Uniwersytetu Wrocławskiego

Wstęp

Podczas wczesnego okresu przejściowego, zamykającego się w latach 200 p.n.e.–600 n.e., w strefie Andów Centralnych doszło do uformowania się rozlicznych zjawisk kulturowych, wykazujących się daleko idącym zróżnicowaniem systemów gospodarczych i poziomu rozwoju cywilizacyjnego. Różnice te wyrażają się w architekturze, ikonografii oraz rzeźbie, a także w zwykłych przedmiotach codziennego użytku. Przykładami najsłynniejszych oraz najintensywniej badanych zjawisk cywilizacyjnych tego okresu są kultury Moche i Nasca, rozwijające się na obszarze północnego oraz południowego wybrzeża starożytnego Peru[1].

Horyzont środkowy, którego początek wyznacza umowna data 600 r. n.e., to okres unifikacji kulturowej będącej wynikiem ekspansji gospodarczej, kulturowej i militarnej górskich cywilizacji Tiahuanaco oraz Huari. Właśnie kultura Huari, która wykrystalizowała się w górskiej dolinie rzeki Mantaro w departamencie Ayacucho, była czynnikiem polityczno-gospodarczym, który w okresie horyzontu środkowego odgrywał pierwszoplanową rolę na obszarze Andów Centralnych. W wyniku dalekosiężnych podbojów imperium, podlegające stopniowej konsolidacji, objęło tereny południowego, środkowego i północnego Peru – od Cajamarki na północy po dorzecze Osmore na południu[2].

Przyjmuje się, że po roku 650 n.e. doszło do pierwszej ekspansji konsolidującego się imperium Huari, prawdopodobnie konfederacji miast z dorzecza Mantaro.

1 Por. J. Szykulski, *Starożytne Peru*, Wrocław 2010, ss. 191–193.

2 Por. J. Wanot, *Transformacje ludzkich głów w przedmioty o charakterze rytualnym w kulturach Moche, Nasca i Huari*, „Maska" 2016, nr 31: *Rzecz, przedmiot, artefakt*, s. 63.

Przez długi czas badacze starożytnego Peru postulowali, że bezpośrednią przyczyną zagłady rozwiniętych społeczności wczesnego okresu przejściowego była właśnie militarna konfrontacja w wyniku ekspansji terytorialnej cywilizacji Huari. Podobnie jak w przypadku dyspersji inkaskiego imperium kilka wieków później, w materiale archeologicznym trudno identyfikować ewidentne dowody militarnego podboju[3].

Szeroko dyskutowany pozostaje nadal problem charakteru naturalnych oraz kulturowych procesów, które doprowadziły do zaniku kultur wczesnego okresu przejściowego[4]. W tym kontekście nie bez znaczenia pozostaje kwestia wpływu uwarunkowań środowiskowych oraz zmian klimatycznych mających miejsce na przełomie wczesnego okresu przejściowego i horyzontu środkowego. Otwarte pozostaje pytanie: czy rzeczywiście międzykulturowe interakcje oraz militarna ekspansja zjawiska cywilizacyjnego Huari miały kluczowy wpływ na zanik wcześniejszych kultur archeologicznych?

Uwarunkowania geograficzno-klimatyczne

Występujące na omawianym terytorium uwarunkowania klimatyczno-pogodowe wiążą się z oddziaływaniem Prądu Peruwiańskiego, określanego również mianem Prądu Humboldta. Zimny prąd morski, płynący z południa na północ wzdłuż zachodniej linii brzegowej Ameryki Południowej, jest jednym z głównym czynników kształtujących mikroklimat wybrzeża Peru[5]. Chłodne wody dostarczają olbrzymiej ilości składników odżywczych, co warunkuje gwałtowny rozwój planktonu i powstanie niezwykle złożonego ekosystemu morskiego. Ocean i jego strefa brzegowa są więc zamieszkiwane przez ogromne ilości różnorodnych skorupiaków, ryb oraz ptactwa wodnego i ssaków morskich[6].

Prąd Humboldta powoduje również ochłodzenie klimatu i wysuszenie peruwiańskiego wybrzeża. Na skutek jego oddziaływania omawiany obszar cechuje niemal całkowity brak opadów atmosferycznych. Specyficzne uwarunkowania hydrotermiczne mają szczególne znaczenie dla archeologów. Suchy klimat i panujące warunki pustynne pozwoliły na zachowanie się licznych artefaktów z materii organicznej, które w innych regionach uległyby rozkładowi[7].

3 Por. J. Quilter, *Moche Politics, Religion, and Warfare*, „Journal of World Prehistory" 2002, No. 2, s. 159; J. Szykulski, op. cit., s. 286.

4 Por. J. Quilter, M. L. Koons, *The fall of the Moche. A critique of claims for South America's first state*, „Latin American Antiquity" 2012, nr 2, s. 127; D. Beresford-Jones, *Los Bosques Desaparecidos de la Antigua Nasca*, Lima 2014, s. 19.

5 Warto zauważyć, że w archeologii pojęcie „Peru" nie jest bynajmniej tożsame z terytorium współczesnej Republiki Peru. Terminem tym określa się raczej starożytne Peru, które zasięgiem geograficznym obejmowało cały obszar Andów Centralnych, a więc tereny państwa peruwiańskiego, zachodniej Boliwii i północnego Chile. Por. J. Szykulski, op. cit., s. 13.

6 Por. K. J. Vaughn, *The Ancient Andean Village. Marcaya in Prehispanic Nasca*, Tucson 2009, s. 32.

7 Por. J. Wanot, *Głowy-trofea kultury Nasca*, „Śląskie Sprawozdania Archeologiczne" 2015, nr 57, s. 156.

Specyficznym elementem krajobrazu wybrzeża są doliny rzeczne przecinające strefę pustynną. Nie może zatem dziwić fakt, że – ze względu na suchy klimat – ludność prekolumbijska osiedlała się głównie w zlewiskach odprowadzających wodę z zachodnich stoków Andów. Warto stwierdzić jednak, że zdecydowana większość cieków wodnych zlokalizowanych w obrębie peruwiańskiego wybrzeża ma charakter periodyczny[8]. Tylko niektóre rzeki przez cały rok zachowują w korycie wilgoć, co umożliwia występowanie relatywnie bujnej roślinności tworzącej oazy rzeczne[9].

Poza dolinami, stanowiącymi ostatni odcinek rozbudowanego systemu dolin górskich, określanymi *Valles Occidentales*, jedynym źródłem wilgoci w strefie nadoceanicznej jest gęsta mgła (*garúa*), powstająca w wyniku oddziaływania chłodnych wód Prądu Peruwiańskiego. Zjawisko to utrzymuje się przez znaczną część roku, warunkując istnienie w niektórych okolicach oaz mgielnych (*lomas*), wyróżniających się na tle pustynnego krajobrazu[10].

Tylko okresowo na wybrzeżu dochodzi do gwałtownego wzrostu natężenia opadów atmosferycznych. Zjawisko to związane jest z pojawieniem się anomalii termicznej Pacyfiku, określanej jako fenomen El Niño. Ulewne opady deszczu mają niejednokrotnie katastrofalne skutki, prowadząc do powodzi i wywołując niszczące *huayco* – lawiny kamienno-błotne i osunięcia ziemi[11]. Najbardziej tragiczne w skutkach są jednak implikacje znacznie rzadziej powtarzającego się zjawiska, określanego jako mega-Niño lub super-ENSO (*El Niño Southern Oscillation*). U wybrzeży Ameryki Południowej zahamowane zostaje zjawisko *upwellingu*, polegające na wynoszeniu ku powierzchni zimnych wód głębinowych, co prowadzi do znaczącego wzrostu temperatury wód szelfu peruwiańskiego. Następuje obumarcie planktonu, przez co następuje do całkowite wstrzymanie rozwoju oceanicznego łańcucha pokarmowego[12].

Należałoby również zwrócić uwagę na fakt, że cały region andyjski jest niezwykle aktywny sejsmicznie. Terytorium wybrzeża pacyficznego wchodzi w skład tak zwanego okołopacyficznego pierścienia ognia, który charakteryzuje się ogromnym natężeniem trzęsień ziemi i erupcji wulkanicznych. Obszary kulturowe Moche i Nasca,

8 Woda wypełnia doliny jedynie w okresie tzw. górskiego lata, kiedy w Andach panuje pora deszczowa (grudzień–kwiecień). Por. J. Szykulski, op. cit., s. 19.

9 Por. J. Santillana, *Economía prehispánica en el Área Andina* [w:] *Economía Prehispánica, Compendio de Historia económica del Perú I*, ed. C. Contreras, Lima 2010, s. 248.

10 Por. J. Szykulski, op. cit., s. 20.

11 Por. G. Orefici, *Evidencias arqueologicas de la influencia de los cambios climaticos en la evolucion de la cultura Nasca* [w:] *El Fenomeno El Niño. A traves de las fuentes arqueologicas y geologicas*, ed. J. Grodzicki, Warszawa 1990.

12 Por. J. Grodzicki, *Nasca. Los Sintomas Geologicos del Fenomeno El Niño y sus Aspectos Arqueologicos*, Warszawa 1994, ss. 28–31.

oprócz warunków ekstremalnie wręcz trudnych dla osadnictwa ludzkiego, charakteryzowały także częste klęski żywiołowe[13].

Kultura Moche

Jednym z podstawowych wyznaczników pozostałości kulturowych Moche na obszarze jej występowania – obejmującym tereny północnego wybrzeża Peru – są wyroby rękodzielnicze, odznaczające się doskonałą technologią wytwórstwa oraz niezwykle wysokim poziomem artystycznym. Zdaniem większości badaczy wyroby ceramiczne żadnej innej prekolumbijskiej społeczności nie mogą się równać z wielobarwnymi naczyniami kultury Moche[14].

Stosowana obecnie sekwencja chronologiczna omawianej kultury obejmuje okres od około 200 r. p.n.e. do 800 r. n.e[15]. Zakłada się, że obszarem, na którym doszło do wykształcenia się kultury Moche, były doliny rzek Moche oraz Chicama. Początkowo ludność ta zajmowała więc relatywnie niewielki obszar, jednak wraz z upływem czasu można zauważyć postępującą ekspansję terytorialną. Załamanie się kultury Moche, stopniowo prowadzące do jej zaniku, nastąpiło prawdopodobnie nieco przed rokiem 600 n.e[16].

Zagłada „państwa Moche" jest jednym z najczęściej poruszanych w literaturze przedmiotu tematów, a jej postrzeganie w dużej mierze zależy od sposobu pojmowania politycznej rzeczywistości Moche – jako scentralizowanego imperium, dwóch odrębnych organizmów państwowych[17] lub też suwerennych podmiotów w charakterze wodzostw[18].

---

13 Por. G. Orefici, A. Drusini, *Nasca. Hipotesis y evidencias de su desarrollo cultural*, „Documentos e investigaciones" 2003, Vol. 2, s. 22; H. Silverman, D. A. Proulx, *The Nasca*, Oxford 2002, ss.18–19.

14 Por. G. Bawden, *The Structural Paradox. Moche Culture as Political Ideology*, „Latin American Antiquity" 1995, nr 3, s. 263; J. Szykulski, op. cit., s. 209.

15 W ramach wspomnianego przedziału czasowego wyróżnia się trzy podstawowe etapy obejmujące fazę wczesną (ok. 200 r. p.n.e. – 300 r. n.e), klasyczną (ok. 300–600 r. n.e.) oraz epigonalną (600–800 r. n.e.). Por. J. Szykulski, op. cit., s. 201.

16 Por. J. L. Castillo, *The Last of the Mochicas. A View from the Jequetepeque Valley* [w:] *Moche art and archaeology in ancient Peru*, ed. J. Pillsbury, London 2001, s. 311.

17 Część badaczy postuluje, aby obszar „państwa Moche" dzielić na dwie autonomiczne strefy wpływów: północną (obejmującą obszar wybrzeża od doliny Piura do zlewiska Jequetepeque) oraz południową (od doliny Chicama po dolinę Huarmey). Por. R. C. Sutter, L. J. Castillo, *Population Structure during the Demise of the Moche (550–850 AD). Comparative Phenetic Analyses of Tooth Trait Data from San José de Moro, Perú,* „Current Anthropology" 2015, No. 5, s. 764.

18 Obecnie zazwyczaj uważa się, że obszar kultury Moche w żadnym wypadku nie stanowił zwartej jedności politycznej w sensie jednego państwa. Prawdopodobnie poszczególne doliny rzeczne, a być może nawet ich odcinki, tworzyły oddzielne organizmy polityczno-gospodarcze, których ośrodkami władzy były monumentalne centra ceremonialno-obrzędowe. Por. G. Bawden, op. cit., s. 262.

Początkowo za podstawowy czynnik, który doprowadził do upadku „państwa Moche", uznawano militarną agresję górskiej społeczności Huari. Warto zauważyć jednak, że pojedyncze naczynia o charakterystycznej stylistyce Huari pojawiają się w elitarnych pochówkach Moche na długo przed całkowitym zanikiem omawianej kultury. Badania ujawniły ponadto, iż zewnętrzne wpływy były mocno zdywersyfikowane w odniesieniu do poszczególnych dolin rzecznych w obrębie obszaru kulturowego Moche[19]. Nie możemy też mówić o gwałtownym wyparciu obrządku pogrzebowego i materiałów rzemieślniczych Moche przez elementy zewnętrzne – co mogłoby świadczyć o militarnym podboju – a raczej o stopniowym wypieraniu lokalnych wzorców stylistycznych przez motywy ikonograficzne Huari[20]. Być może różnorodne czynniki sprawiły, iż lokalne społeczeństwa północnego wybrzeża stały się podatne na szeroko rozumiane długotrwałe oddziaływania cywilizacji Huari.

Interesujących danych dostarczyły zwłaszcza prace geologiczne – połączone z analizą warstw stratyfikacyjnych – prowadzone w przybrzeżnych dolinach Peru. Pozwoliły one na odkrycie obszernej warstwy aluwialnej, związanej z serią powodzi, najprawdopodobniej będących efektem fenomenu super-ENSO. Chociaż badaczom nie udało się uzyskać precyzyjnych radiometrycznych dat tego wydarzenia, to – badając położenie materiałów fluwialnych względem warstw zawierających diagnostyczną ceramikę i opierając się na zasadzie superpozycji[21] – udało się określić, iż miało ono miejsce pod koniec wczesnego okresu przejściowego[22].

Podobnie analiza nawarstwień lodowców andyjskich potwierdza wyjątkowo długotrwałe, a tym samym katastrofalne w skutkach, oddziaływania zjawiska mega-Niño, mające miejsce pod koniec VI wieku n.e. Wywołane przez nie wieloletnie okresy suszy, udokumentowane w nawarstwieniach lodowców przez dużą zawartość pyłów, a następnie gwałtowne ulewy, doprowadziły w tym czasie do długotrwałych okresów głodu. W opinii części badaczy to właśnie stres środowiskowy miał być kluczowym czynnikiem, który doprowadził ostatecznie do upadku „państwa Moche". W jego efekcie doszło do zdziesiątkowania ludności i rozpadu istniejących w omawianym regionie struktur społeczno-gospodarczych[23].

---

19 Por. J. L. Castillo, F. P. Fernandini, L. Y. Muro, *The Multidimensional Relations Between the Wari and the Moche States of Northern Peru*, „Boletin de arqueologia PUCP" 2012, Núm. 16, s. 53.

20 Por. J. L. Castillo, *The Last of the Mochicas…*, ss. 321–323.

21 Zasada superpozycji – jedna z głównych zasad stratygrafii, stosowana do wyznaczania wieku względnego warstw stratyfikacyjnych. Zakłada, że – w serii niezaburzonych warstw – najstarsze znajdują się na spodzie sekwencji i są przykryte przez nawarstwienia coraz młodsze.

22 Por. J. L. Castillo, *The Last of the Mochicas…*, s. 320.

23 Por. J. L. Castillo, J. Quilter, *Many Moche Models. An Overview of Past and Current Theories and Research on Moche Political Organization* [w:] *New Perspectives on Moche Political Organization*, ed. J. Quilter, J. L. Castillo, Washington 2010, ss. 11–12; I. Shimada et al., *Cultural Impacts of Severe Droughts in the Prehispanic Andes: Application of 1500-Year Ice Core Precipitation Record*, „World Archaeology" 1991, No. 3, s. 253.

Wbrew opinii niektórych badaczy wpływ zjawiska El Niño nie spowodował jednak natychmiastowego zaniku kultury Moche, a wywołał daleko idące, regionalnie uwarunkowane zmiany – budowanie nowych sojuszy politycznych, zwiększenie produkcji gospodarczej czy też przyswajanie nowych praktyk religijnych. Ciekawym przykładem skutków El Niño są migracje górskich społeczności z regionu Cajamarca, które przywędrowały do doliny Jequetepeque, silnie oddziaływając na lokalne społeczności[24].

Inne uwzględniane w literaturze przedmiotu czynniki mające wpłynąć na zanik zjawiska cywilizacyjnego Moche, to ekspansywna polityka oraz będąca jej skutkiem wewnętrzna zapaść państwa, zwłaszcza w aspekcie politycznym i ideologicznym[25]. Po okresie gwałtownej ekspansji „państwo Moche" miało cierpieć na rozliczne problemy, wynikające zarówno ze społecznych napięć w obrębie zróżnicowanego etnicznie imperium, jak i z niedoskonałego systemu rolniczego oraz regularnego niszczenia systemów irygacyjnych przez powtarzające się powodzie[26].

Powodem wewnętrznego osłabienia imperium Moche mogła być ponadto opresyjna polityka elit wobec odmiennych etnicznie wsi, która miała wręcz skutkować buntami i zbrojnymi rewoltami skierowanymi przeciwko ciemiężcom[27]. Jednym z dowodów na militarne powstanie ludności miały być ślady burzenia i podpalania obiektów świątynnych w obrębie Pampa Grande, jednego z największych centrów ceremonialno-obrzędowych Moche w dolinie Lambayeque[28].

Autorytet rządzących elit musiały osłabić zwłaszcza powtarzające się katastrofy naturalne, być może wywołując nawet szeroko rozumiane niestabilności społeczne, zwłaszcza w obrębie prowincji wysuniętych najdalej na północ i południe. Utrata wiary klas niższych w ideologię propagowaną przez warstwę arystokracji, w połączeniu z pogłębiającymi się nierównościami pomiędzy bogatymi i biednymi, miała doprowadzić wręcz do kolejnych zbrojnych buntów i wojny klas[29].

W ikonografii Moche niejednokrotnie powtarzają się sceny narracyjne przedstawiające jeńców prowadzonych przed oblicze władcy oraz składanie ofiar z ludzi, któremu towarzyszył akt ceremonialnego wypijania krwi zabitych wojowników. Często spotykanym motywem ikonograficznym jest również strącanie ludzi ze szczytu piramidy. Co bardziej istotne – tego rodzaju praktyki religijne potwierdzają też wyniki prac wykopaliskowych prowadzonych w obrębie Piramidy Księżyca (*Huaca de*

24 Por. K. A. Zobler, R. C. Sutter, *A Tale of Two Cities: Continuity and Change following the Moche Collapse in the Jequetepeque Valley, Peru* [w:] *Beyond Collapse: Archaeological Perspectives on Resilience, Revitalization, and Transformation in Complex Societies*, ed. R. K. Faulseit, Carbondale 2016, s. 488.

25 Por. J .L. Castillo, *The Last of the Mochicas…*, s. 308.

26 Por. J. Quilter, M. L. Koons, *The fall of the Moche…*, ss. 130–131.

27 Por. J. L. Castillo, *The Last of the Mochicas…*, s. 309.

28 Por. R. C. Sutter, L. J. Castillo, *Population Structure during the Demise…*, s. 765.

29 Por. J. L. Castillo, *The Last of the Mochicas…*, s. 312.

la Luna) w dolinie Moche. W nawarstwieniach u podnóża budowli odkryto między innymi porozrzucane w nieładzie kości ofiar strąconych ze szczytu struktury. Uroczystości składania ofiar z ludzi zauważalnie nasiliły się pod koniec okresu klasycznego kultury Moche, czyli pod koniec VI wieku n.e.[30].

Władcy Moche pełnili zapewne dualistyczną funkcję świeckich przywódców oraz głównych kapłanów. Powodem wewnętrznego kryzysu mogła być więc – w kontekście środowiskowego wpływu fenomenu mega-Niño – nieskuteczność odprawianych ceremonii o charakterze rytualnym, świadcząca o niekompetencji kapłanów. Być może prowadziło to do zachwiania w szeroko rozumianych sferach wiary i ideologii, czynników niewątpliwie wcześniej integrujących poszczególne części „państwa Moche"[31].

Kultura Nasca

Na obszarze kulturowym Nasca, obejmującym tereny południowego wybrzeża Peru, do dzisiaj zachowała się ogromna ilość materiału archeologicznego – zwłaszcza doskonałych jakościowo wyrobów ceramicznych[32]. Analiza stylistyczna ceramiki, połączona z nowoczesnym datowaniem metodą optycznie stymulowanej luminescencji, pozwoliła na wydzielenie następujących faz rozwojowych: fazy proto-Nasca (100 p.n.e. – początek n.e.), fazy wczesnej (1–450 n.e.), fazy środkowej (450–550 n.e.) i fazy późnej (550–750 n.e.)[33].

Przyjmuje się, że kultura Nasca wykształciła się w następstwie stopniowych przemian wcześniejszej kultury Paracas, mających miejsce pomiędzy 300 a 100 r. p.n.e. Jednakże problemem pozostaje określenie zarówno przyczyny zachodzących zmian, jak i charakteru społecznych mechanizmów stojących u podstaw wykształcenia się społeczności Nasca. Kłopotliwe jest także precyzyjne określenie momentu zaniku omawianej kultury[34].

Około 750–800 r. n.e. następuje dalsza ekspansja Huari w kierunku północnym i południowym. Do imperium zostają wcielone znajdujące się w strefie gór enklawy, które dotychczas nie podlegały jego władzy, a także dawny obszar kulturowy Nasca – południowe wybrzeże Peru. Od początku horyzontu środkowego coraz bardziej widoczne stają się stylistyczne wpływy cywilizacji Huari, które stopniowo wypierają

30 Por. R. C. Sutter, R. J. Cortez, *The Nature of Moche Human Sacrifice. A Bio-Archaeological Perspective*, „Current Anthropology" 2005, No. 46, s. 523.

31 Por. G. Bawden, op. cit., ss. 265–266.

32 Por. J. Wanot, *Motywy roślinne w ikonografii kultury Nasca*, „Maska" 2015, nr 27: *Roślina*, s. 47; J. Szykulski, op. cit., s. 218.

33 Por. K. J. Vaughn et al., *It's about time?, Testing the Dawson ceramic seriation using luminescence dating, Southern Nasca Region, Peru*, „Latin American Antiquity" 2014, No. 4, s. 451.

34 Por. D. Beresford-Jones, *Los Bosques Desaparecidos*…, s. 78.

charakterystyczne cechy stylu Nasca. Zmiany te trwają jednak kilkaset lat i ewidentnie mają charakter ewolucyjny[35].

Interesujących informacji dostarczyły zwłaszcza prace archeologiczne w obrębie monumentalnego Cahuachi – największego centrum ceremonialno-obrzędowego kultury Nasca. W okresie przypadającym na lata 300–400 n.e. następuje stopniowy spadek znaczenia lokalnego kultu prowadzący do upadku centrum. Badacze zauważyli, że w tym czasie spora część obiektów została opuszczona, a niższe piętra budynków wypełniono gruzem i materiałem roślinnym, co miało wzmocnić wytrzymałość budynków w razie klęski żywiołowej[36].

Według archeologów w ostatniej fazie rozwoju stanowiska, przypadającej na lata 400/450–500 n.e., rzeczywiście mogła nastąpić olbrzymia powódź, która spowodowała ostateczny upadek Cahuachi. W opinii badaczy katastrofa – uważana za penitencjarne działanie boskie – wywołała szok pośród mieszkańców okolicznych wiosek, którzy własnoręcznie zniszczyli wiele zabudowań świątynnych w obrębie centrum. Tuż przed zanikiem kultury Nasca próbowano wznowić kult, o czym świadczą bogate znaleziska fragmentów ceramiki wypalonej jedynie w celu jej rytualnego zniszczenia, a także kości ofiar ludzkich i zwierzęcych, jednak ta próba nie doprowadziła do odzyskania przez Cahuachi dawnej świetności. Wraz z upływem czasu stanowisko przekształciło się w ogromną nekropolię, w której pochówków dokonywało się nawet wiele lat po zaniku kultury Nasca[37].

Za przyczynę gwałtownych zmian kulturowych w Andach zwykle uznaje się wpływ zmian klimatycznych oraz rozmaite klęski żywiołowe. Gwałtowne opady związane z fenomenem El Niño miały doprowadzić do uszkodzenia rozległego systemu *puquios* – podziemnych kanałów irygacyjnych. Badania antropologów fizycznych wykazały też, iż wzrost stresu środowiskowego miał niezwykle negatywny wpływ na społeczność Nasca. Gwałtownie wzrosła śmiertelność wśród noworodków oraz zauważalnie obniżyła się średnia długość życia[38].

Warto jednak zaznaczyć, iż prekolumbijscy mieszkańcy starożytnego Peru nie zawsze żyli w ścisłej harmonii z naturą. Badacze ikonografii Nasca podkreślają, że wraz z rozwojem omawianej kultury zanikały naturalistyczne przedstawienia roślin i zwierząt (dominujące w fazach stylistyczno-rozwojowych Nasca 2 i Nasca 3), wyparte przez wizerunki wojowników i mitycznych stworzeń. Ta zauważalna tendencja miałaby

35 Por. H. Silverman, D.A. Proulx, *The Nasca…*, s. 101.

36 Por. G. Orefici, *Cahuachi. Capital Teocrática Nasca*, Lima 2012, s. 82.

37 Por. ibidem, ss. 83–84; H. Silverman, *Cahuachi in the ancient Nasca world*, Iowa 1993, ss.47–48.

38 Por. D. Beresford-Jones, *The Lost Woodlands of Ancient Nasca. A Case-study in Ecological and Cultural Collapse*, Oxford 2011, s. 116.

być dowodem na zjawisko postępującego zaniku troski o środowisko naturalne w związku z gwałtownym rozwojem cywilizacyjnym[39].

Podstawą utrzymania ludności kultury Nasca, podobnie jak w przypadku innych społeczności wczesnego okresu przejściowego, było rozwinięte rolnictwo. Aluwialne gleby umożliwiały uprawę takich roślin, jak: kukurydza, orzeszki ziemne, dynia, maniok, bataty, ziemniaki, komosa ryżowa, różne odmiany fasoli czy papryczki *aji*. Należy równocześnie zauważyć, że w czasie rozwoju kultury Nasca znacznie więcej niż obecnie terenów nadawało się na pola uprawne[40].

Na obszarze południowego wybrzeża Peru występowała duża ilość drzew *huarango* (*Prosopis pallida*), określanych również mianem *algarrobo*. Analizy paleobotaników wykazały, że te niewielkie drzewa o strączkowych owocach, spotykane w obrębie kolumbijskiego, ekwadorskiego i peruwiańskiego wybrzeża, były niezwykle ważne dla rozwoju grup ludzkich w omawianym regionie[41]. Rośliny te wiązały bowiem azot, w konsekwencji pozwalając na utrzymanie zdecydowanie większej wilgotności podłoża, wpływając na jego żyzność. Ponadto drzewa zapewniały skuteczną ochronę przed wiatrem, a ich rozbudowane systemy korzeniowe pomagały w odprowadzaniu wody oraz konsolidowały glebę, zapewniając ochronę przed niszczącymi osunięciami[42].

Drewno *huarango* było jednak intensywnie wykorzystywane przez przedstawicieli „ludu Nasca" jako zarówno materiał budulcowy, jak i opał niezbędny do wypalania ceramiki. Strąki i owoce *huarango* często przeznaczano na ofiarę składaną do grobu wraz ze zmarłym[43]. Co więcej, w opinii części archeologów słupy i rzeźby wykonane z drewna *huarango* – mogącego rosnąć przez nawet tysiąc lat i stanowiącego niejako symbol trwałości – mogły mieć bezpośredni związek z kultem przodków. Za przykład obiektów architektonicznych związanych z tego rodzaju ceremoniami uznaje się między innymi Komnatę Słupów (*Room of the posts*) oraz *La Estaquerię*[44].

Niezwykle interesujących danych dostarczyły wyniki analiz palinologicznych dotyczących rozległego zlewiska Rio Grande. W początkowych fazach rozwoju kultury Nasca zaobserwować można wyraźną dominację pyłków drzewa *huarango*. Około 400 r. n.e. widoczny jest gwałtowny wzrost ilości pyłków roślin uprawnych – zwłaszcza bawełny i kukurydzy. Badania taksonomiczne wykazały, że rozwojowi rolnictwa towarzyszyło jednoczesne zmniejszenie ilości pyłków *huarango*, które niemal zupełnie

39 Por. ibidem, s. 89.
40 Por. J. Santillana, op. cit., ss. 248–252; J. Wanot, *Motywy roślinne…*, s. 49.
41 Por. D. Beresford-Jones, *The Lost Woodlands…*, s. 22.
42 Por. ibidem, ss. 22–25.
43 Por. G. Orefici, A. Drusini, *Nasca. Hipotesis y evidencias…*, s. 77; J. Wanot, *Głowy-trofea kultury…*, s. 175.
44 Por. H. Silverman, *Cahuachi in the ancient…*, s. 82.

zanikają w epigonalnym okresie rozwoju kultury Nasca. Wyniki te wskazują na postępującą deforestację południowego wybrzeża Peru[45].

Według części badaczy zjawisko to miało skutkować jedną z pierwszych katastrof naturalnych wywołanych bezpośrednio działalnością człowieka. W schyłkowej fazie rozwoju kultury Nasca nastąpiło bowiem gwałtowne jałowienie gleb i znaczący regres rolnictwa. W materiale palinologicznym wręcz przestają być obecne fitolity i pyłki roślin wymagających intensywniejszego nawadniania[46].

Badanie charakteru szczątków makrobotanicznych w poszczególnych warstwach sedymentacyjnych przełomu wczesnego okresu przejściowego i horyzontu środkowego wykazało dramatyczny wręcz zanik pyłków roślin uprawnych, zastąpionych przez rozliczne chwasty – rośliny trawiaste oraz szarłatowate, a także sklerofity i słonorośla[47]. Uzyskane wyniki stanowią niezaprzeczalny dowód klęski żywiołowej i postępującego pustynnienia omawianego regionu. W dużej mierze to właśnie działania „ludu Nasca" – nieodpowiedzialna gospodarka rolna i masowe wycinanie zagajników drzew *huarango* w połączeniu z efektami zjawiska super-ENSO miały doprowadzić do upadku i zaniku omawianego zjawiska cywilizacyjnego.

Podsumowanie

Uzyskane dane jednoznacznie wskazują, iż zagłada rozwiniętych społeczności wczesnego okresu przejściowego była spowodowana przyczynami zdecydowanie bardziej złożonymi niż tylko militarna ekspansja terytorialna górskiej cywilizacji Huari. Należy podkreślić, że – opierając się wyłącznie na dostępnych źródłach archeologicznych – niezwykle ciężko zrekonstruować charakter dyspersji przedstawicieli kultury Huari w obrębie Andów Centralnych, jak również mechanizm kulturowych oddziaływań pomiędzy złożonymi społecznościami starożytnego Peru.

Kwestia interpretacji złożonych interakcji między dawnymi społecznościami – zarówno wymiany handlowej, różnorodnych kontaktów, jak i konfliktów zbrojnych – tradycyjnie utrudnia monolityczne spojrzenie części badaczy na organizacje społeczno-polityczną dawnych grup. Niejednokrotnie mylnie zakładają oni, że złożone społeczności były zjawiskami jednowymiarowymi, działającymi wspólnie jako homogeniczne jednostki[48].

Nie bez znaczenia pozostaje kwestia szeroko rozumianych problemów wewnętrznych, zwłaszcza w aspektach politycznych i ideologicznych, jak również niestabilno-

45 Por. D. Beresford-Jones, *The signs of maize? A reconsideration of what $\delta^{13}C$ values say about palaeodiet in the Andean region*, „Human Ecology" 2012, No. 40, s. 492; D. Beresford-Jones, *The Lost Woodlands…*, s. 12.

46 Por. D. Beresford-Jones, *Los Bosques Desaparecidos…*, s. 119.

47 Por. I. Shimada et al., *Cultural Impacts of Severe…*, s. 252.

48 Por. J. L. Castillo, F. P. Fernandini, L. Y. Muro, *The Multidimensional Relations…*, s. 53.

ści społecznych – zjawisk niezwykle trudnych do zaobserwowania w trakcie wieloaspektowych badań archeologicznych. Tego typu zjawiska, w dużej mierze wynikające z etnicznego zróżnicowania ponadregionalnego imperium Moche, z pewnością mogły przyczynić się do wzrostu podatności na obce kulturowo wzorce cywilizacyjne, a w konsekwencji do zaniku danej kultury archeologicznej.

Przy omawianiu zaniku kultur Moche i Nasca nie powinno się posługiwać terminami „apokalipsy" lub „zagłady", jako że nie chodzi w tym przypadku o zjawisko gwałtowne, a raczej o niezwykle złożony i długotrwały proces. Kluczowym zagadnieniem pozostaje kwestia wpływu uwarunkowań środowiskowych oraz zmian klimatycznych mających miejsce na przełomie wczesnego okresu przejściowego i horyzontu środkowego. Długotrwałe susze oraz następujący po nich szereg powodzi, podobnie jak znaczne ocieplenie wód i towarzyszące temu zjawisku masowego śnięcia ryb, mogły być katastrofalne, zwłaszcza dla prekolumbijskich społeczności, których gospodarka opierała się na rolnictwie oraz wykorzystywaniu zasobów morza.

Do zmian w rolnictwie prowadziły postępujące zmiany klimatyczne, wynikające zarówno z czynników zewnętrznych – skutków zjawiska mega-Niño – jak i działalności człowieka, na przykład masowego wycinania zagajników drzew *huarango*. W tym kontekście konieczny jest dalszy rozwój badań z nurtu archeologii środowiskowej – zwłaszcza szeroko rozumianych analiz paleoekologicznych. Z perspektywy szeroko rozumianego wnioskowania archeologicznego niezwykle istotne zagadnienie stanowi wpływ uwarunkowań klimatycznych na gospodarkę oraz realizowane strategie przetrwania społeczeństw pradziejowych, ale także kwestia antropopresji – wzrostu ludzkiej ingerencji w środowisko, niejednokrotnie prowadzącej do jego postępującej destrukcji.

Uwidocznione w trakcie powstawania niniejszej pracy ograniczenia w warsztacie badawczym archeologa powodują, że wiele pytań dotyczących zjawiska zaniku rozwiniętych społeczności wczesnego okresu przejściowego wciąż pozostaje bez odpowiedzi. W ich uzyskaniu pomóc mogą jedynie rozbudowane badania o interdyscyplinarnym charakterze. Tylko współpraca archeologów z przedstawicielami innych dyscyplin naukowych – zwłaszcza paleobotaniki, biologii, archeozoologii czy antropologii fizycznej – pozwoli w większym stopniu zrekonstruować złożone procesy kulturowe regionu Andów Centralnych.

Bibliografia

Bawden G., *The Structural Paradox. Moche Culture as Political Ideology*, „Latin American Antiquity" 1995, No. 3.

Beresford-Jones D., *The Lost Woodlands of Ancient Nasca. A Case-study in Ecological and Cultural Collapse*, Oxford 2011.

Beresford-Jones D., *The signs of maize? A reconsideration of what $\delta^{13}C$ values say about palaeodiet in the Andean region*, „Human Ecology" 2012, No. 40.

Beresford-Jones D., *Los Bosques Desaparecidos de la Antigua Nasca*, Lima 2014.

Castillo J. L., *The Last of the Mochicas. A View from the Jequetepeque Valley* [w:] *Moche art and archaeology in ancient Peru*, ed. J. Pillsbury, London 2001.

Castillo J. L., Fernandini F. P., Muro L. Y., *The Multidimensional Relations Between the Wari and the Moche States of Northern Peru*, „Boletin de arqueologia PUCP" 2012, Núm.16.

Castillo J. L., Quilter J., *Many Moche Models. An Overview of Past and Current Theories and Research on Moche Political Organization* [w:] *New Perspectives on Moche Political Organization*, ed. J. Quilter, J. L. Castillo, Washington 2010.

Grodzicki J., *Nasca. Los Sintomas Geologicos del Fenomeno El Niño y sus Aspectos Arqueologicos*, Warszawa 1994.

Orefici G., *Evidencias arqueologicas de la influencia de los cambios climaticos en la evolucion de la cultura Nasca* [w:] *El Fenomeno El Niño. A traves de las fuentes arqueologicas y geologicas*, ed. J. Grodzicki, Warszawa 1990.

Orefici G., *Cahuachi. Capital Teocrática Nasca*, Lima 2012.

Orefici G., Drusini A., *Nasca. Hipotesis y evidencias de su desarrollo cultural*, „Documentos e investigaciones" 2003, No. 2.

Quilter J., *Moche Politics, Religion, and Warfare*, „Journal of World Prehistory" 2002, No. 2.

Quilter J., Koons M. L., *The fall of the Moche. A critique of claims for South America's first state*, „Latin American Antiquity" 2012, No. 2.

Santillana J., *Economía prehispánica en el Área Andina* [w:] *Economía Prehispánica, Compendio de Historia económica del Perú I*, ed. C. Contreras, Lima 2010.

Shimada I. et al., *Cultural Impacts of Severe Droughts in the Prehispanic Andes: Application of 1500-Year Ice Core Precipitation Record*, „World Archaeology" 1991, nr 3.

Silverman H., *Cahuachi in the ancient Nasca world*, Iowa 1993.

Silverman H., Proulx D. A., *The Nasca*, Oxford 2002.

Sutter R. C., Castillo L. J., *Population Structure during the Demise of the Moche (550–850 AD). Comparative Phenetic Analyses of Tooth Trait Data from San José de Moro, Perú*, „Current Anthropology" 2015, No. 5.

Sutter R. C., Cortez R. J., *The Nature of Moche Human Sacrifice. A Bio-Archaeological Perspective*, „Current Anthropology" 2005, No. 4.

Szykulski J., *Starożytne Peru*, Wrocław 2010.
Vaughn K. J., *The Ancient Andean Village. Marcaya in Prehispanic Nasca*, Tucson 2009.
Vaughn K. J. et al., *It's about time?. Testing the Dawson ceramic seriation using luminescence dating, Southern Nasca Region, Peru*, „Latin American Antiquity" 2014, No. 4.
Wanot J., *Głowy-trofea kultury Nasca*, „Śląskie Sprawozdania Archeologiczne" 2015, nr 57.
Wanot J., *Motywy roślinne w ikonografii kultury Nasca,* „Maska" 2015, nr 27: *Roślina*.
Wanot J., *Transformacje ludzkich głów w przedmioty o charakterze rytualnym w kulturach Moche, Nasca i Huari,* „Maska" 2016, nr 31: *Rzecz, przedmiot, artefakt*.
Zobler K. A., Sutter R. C., *A Tale of Two Cities. Continuity and Change following the Moche Collapse in the Jequetepeque Valley, Peru* [w:] *Beyond Collapse. Archaeological Perspectives on Resilience, Revitalization, and Transformation in Complex Societies*, ed. R. K. Faulseit, Carbondale 2016.

Summary

„Annihilation" of the pre-Columbian Moche and Nasca societies in the light of interdisciplinary archaeological studies

Presented article provides a multi-faceted study of the factors that have led to the disappearance of the early intermediate period complex communities – the archaeological cultures of Moche and Nasca. Results obtained in interdisciplinary studies clearly indicate that the cause of this phenomenon was far more complex than the military expansion of the Huari highland civilization. The key issues remain the environmental impact and climate changes at the turn of early intermediate period and middle horizon resulting from both external factors (effects of the mega-Niño event) and human activity, such as the huarango copses deforestation.

Agnieszka Urbańczyk

Dzień gniewu. Wielka Rewolucja Francuska jako projekt eschatologiczny

Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

W rozprawie *O rewolucji* Hannah Arendt wychodzi od etymologii tytułowego zagadnienia, wywodząc je z astronomii i przeciwstawiając wcześniej funkcjonującym pojęciom, sprowadzającym się do dwóch aspektów – wojny domowej (*stasis)* i przemiany (starożytne *mutatio rerum*, *metabolai* czy *variazione*, *alterazione* i *rinovazione* Niccola Machiavellego)[1]. Przewroty polityczne i bunty przeciw panującym nie są wynalazkiem nowożytności, jest nim natomiast sposób myślenia o nich. „Rewolucjami" nazywany był niepowstrzymany i zdeterminowany ruch planet. Jak wskazuje jednak Jan Baszkiewicz, słowo *révolution* istniało co najmniej od XVII wieku jako określenie przemian społecznych, tyle że pozbawione swoich pochodnych: *révolutionnaire* i *révolutionner*. Według ówczesnego myślenia nie dało się dokonywać czy wywoływać rewolucji; ta była wydarzeniem od człowieka niezależnym, „faktem, a nie aktem, […] rodzajem Bożego dopustu, takim, jak trzęsienie ziemi czy erupcja wulkanu, a nie rezultatem ludzkiej woli. Rewolucji się nie robi, rewolucja się wydarza"[2] – dowodzi historyk. Gdy do Ludwika XVI dotarła wieść o zdobyciu Bastylii, nazwać miał wydarzenie „rewoltą". Tylekroć cytowana odpowiedź François de La Rochefoucauld-Liancourt („*Non, Sire, c'est une révolution*" – „Nie, Panie, to rewolucja") ukazuje ten właśnie aspekt procesów – nieodwołalność i nieodpartość. Idea obrotu planet przestaje być powiązana z kategorią ładu; zaczyna symbolizować wszystko, co dzieje się samo przez się, zgodnie z naturalnym porządkiem, i czego ingerencja ludzka nie jest już w stanie zmienić. Miejsce kosmosu zajmuje nieokiełznana siła biologiczna. W niniejszym tekście

1 Por.. H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Warszawa 2003, ss. 21–46.

2 J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Warszawa 1993, s. 8.

chciałabym zająć się dwoma pozornie tylko sprzecznymi sposobami konceptualizacji rewolucji francuskiej – jako przynależącej do porządku naturalnego katastrofy i jako wydarzenia teologicznego. Wielka Rewolucja Burżuazyjna, traktowana jako nieodparty i nieokiełznany żywioł podporządkowujący sobie uczestników walk politycznych, stała się projektem eschatologicznym.

Arendt zastanawia się nad przebiegiem dwóch wielkich rewolucji – amerykańskiej i francuskiej, starając się wyjaśnić rolę, jaką odgrywała w nich przemoc. „Zarówno wojna, jak i rewolucja są nie do pomyślenia bez użycia przemocy"[3], twierdzi. Jednak jej eskalacja odróżniałaby od siebie dwa omawiane wydarzenia; przemoc ukazywana jest jako najbardziej chyba podstawowy wymiar rewolucji francuskiej i zarazem czynnik, który upodabnia wszystkie następne rewolucje do swej poprzedniczki. Istotny jest jednak opisywany przez Arendt ciąg przyczynowo-skutkowy, bowiem to nie przemoc jako taka zapładnia późniejszą myśl rewolucyjną – jest ona jedynie konsekwencją najbardziej podstawowego założenia. Rewolucja francuska – w przeciwieństwie do amerykańskiej – zostaje przez myślicielkę powiązana z koncepcją rewolucji jako nieodpartego popędu naturalnego. Podstawowym dla niej zagadnieniem była, nieistotna dla walczącego o wolność Nowego Świata, utożsamiona z wyzwoleniem, „kwestia socjalna"[4] – zagadnienie biologicznych warunków życia mas i ich poprawy.

> Idea konieczności historycznej miała na swoje poparcie coś więcej poza samym widowiskiem rewolucji francuskiej, a nawet poza troskliwą pamięcią o jej przebiegu […]. Za zjawiskami tymi kryła się pewna rzeczywistość, a nie była to rzeczywistość historyczna, lecz biologiczna – choć pojawiła się teraz, bodaj po raz pierwszy, w pełnym świetle historii. Otóż najpotężniejszą koniecznością, jaką uświadamiamy sobie w introspekcji, jest proces życiowy, przenikający nasze ciała i utrzymujący je w stanie naturalnej przemiany. […] Gdy ubodzy, ponagleni potrzebami ciała, wtargnęli na scenę rewolucji francuskiej – wówczas astronomiczna metafora, na pozór tak trafnie oddająca wieczną przemianę, wzloty i upadki ludzkiego losu, utraciła swe dawne konotacje, zyskała natomiast sens biologiczny, który podbudowuje i przenika organiczne i socjologiczne koncepcje historii – pisze Arendt[5].

Diagnozy te zbiegają się z wyrażanymi już w 1792 roku przez Antoine'a Barnave'a przekonaniami o naturze i przyczynach zachodzących przemian. We *Wpro-*

3 H. Arendt, op. cit., s. 16.

4 Podobne myśli Nietzscheańskiej (figury lwa i dziecka) rozróżnienie między wolnością a wyzwoleniem jest dla myśli Arendt kluczowe. Wyzwolenie, dowodzi badaczka, jest pierwszym i koniecznym krokiem do wolności, nie musi jednak do niej prowadzić. Wyzwolenie dokonuje się spod ucisku (społecznego, klasowego czy ekonomicznego), może jednak skutkować dostaniem się pod inną jego formę, jeśli nie przebiega się pod hasłem wolności. Wolność byłaby dla Arendt aspektem związanym niemal wyłącznie ze sferą publiczną, upodmiotowieniem i nadaniem praw politycznych. Staje się ona dla myślicielki, podobnie jak dla Ojców Założycieli, gwarantem szczęścia, umożliwia bowiem samorealizację i sprawczość w sferach społecznej i ekonomicznej.

5 H. Arendt, op. cit., ss. 69–70.

wadzeniu do Rewolucji Francuskiej podejmował on zagadnienia „populacji, bogactw, obyczajów, oświecenia jako elementów i substancji ciała społecznego”[6]. Dowodził, że jeśli rząd i prawa są dostosowane do wymagań natury, rzeczone ciało społeczne „rośnie bez gwałtownych wstrząsów”[7]; jeśli jednak polityczna tkanka okazuje się sztywna, jego rozrost łamie ją.

To na ciało społeczne i poprawę jego biologicznie rozumianego bytu nastawiona jest „kwestia socjalna”; ciało staje się mocodawcą, ale też przede wszystkim przedmiotem władzy. Najbardziej wyraźnym przejawem dążenia do kontroli nad ciałem społecznym okazują się nie regulacje zakazujące spekulacji na żywności czy konfiskata majątków arystokratów na rzecz zapewnienia bytu głodującym, ale Terror. W Robespierre'owskiej doktrynie staje się on elementem od obywatelskiej cnoty nieodłącznym:

> Jeśli podstawą ludowego rządu w czasie pokoju jest Cnota, to w czasie rewolucji jego podstawami są zarówno Cnota, jak i Terror - Cnota, bez której Terror jest straszliwy, i Terror, bez którego Cnota jest bezsilna. […] Terror jest jedynie sprawiedliwością, szybką, surową i nieugiętą. Dlatego jest emanacją Cnoty i wynika z zastosowania demokracji do najpilniejszych potrzeb kraju[8].

Nieuchronna przemoc nie jest tu traktowana jako zło konieczne, ale jako konieczność; to „emanacja Cnoty”, coś, co – jak ona – jest esencjalnie dobre i rodzi dobro.

Przemoc jednak, niezależnie od tego, w jak dużym stopniu obudowana rytuałem i racjonalizowana jako instrument dobra, jest irracjonalna; jak opisywane przez Rudolfa Otto *numinosum* zarazem odrzuca i przyciąga. Oddolne inicjatywy, takie jak modły i litanie zanoszone w okresie rewolucji do świętej Gilotyny – „machiny cudownej” – i przedstawienia egzekucji jako mszy pokazują wyraźnie, że obiektem sakralizacji jest sama przemoc, nie zaś jej instytucjonalna i doktrynalna otoczka[9]. Jak wskazuje René Girard, to wcale nie ryt jest najpierwotniejszym i najsilniejszym źródłem świętości:

> *Sacrum* to coś, co panuje nad człowiekiem tym mocniej, im bardziej człowiek sądzi, że zdolny jest nad nim zapanować. Są to więc, oprócz zjawisk drugorzędnych, burze, pożary i epidemie dziesiątkujące ludzi. Lecz jest to także i przede wszystkim przemoc samych ludzi, przemoc uważana za coś zewnętrznego i mylona odtąd z tymi wszystkimi siłami, które zagrażają ludziom z zewnątrz. To właśnie przemoc stanowi ukryte serce i duszę *sacrum*[10].

---

6 Por. J. Baszkiewicz, op. cit., ss. 26–27.

7 Ibidem, s. 27.

8 M. Robespierre, cyt. za: R. Scurr, *Robespierre. Terror w imię cnoty*, tłum. B. Przybyłowska, Warszawa 2008, s. 250.

9 Kult gilotyny, jej miejsce w obrzędach religijnych i sakralizację Terroru opisuje Monika Milewska – por. M. Milewska, *Ocet i łzy. Terror Wielkiej Rewolucji Francuskiej jako doświadczenie traumatyczne*, Gdańsk 2001, ss. 8–22.

10 R. Girard, *Sacrum i przemoc,* tłum. J. Pleciński, M. Plecińska, Poznań 1993, s. 41.

Rewolucja ma funkcję sakralną, ponieważ jest nierozłącznie z gwałtem związana; „Teologia rewolucji jest teologią przemocy"[11], stwierdza Jacob Taubes. Nie ma tu jednak miejsca gloryfikacja przemocy jako takiej. Sakralność tego procesu historycznego stanowiona jest przez jego *telos*.

Hannah Arendt, zajmując się etymologią słowa „rewolucja" i przypisywanymi mu znaczeniami, punktem wyjścia czyni teorię kopernikańską, wiążąc pojęcie właściwie wyłącznie z nieodpartością. Teoria ta jednak nie jest tak jednoznaczna i jej konsekwencję stanowi nie tylko obraz rzeczywistości jako bezwzględnie poddanej konieczności natury. Jacob Taubes widzi ją jako podstawę nowożytnej eschatologii:

> Wedle kopernikańskiego światopoglądu świat jest ziemią pozbawioną nieba. Ziemia nie odzwierciedla już żadnego nieba, a kopernikańska ludzkość nie osiąga autentyczności świata przez to, że zbliża się do jakiegoś wyższego praobrazu, lecz przez to, że rewolucjonizuje świat ku ideałowi leżącemu w przyszłości. […] Etosem człowieka kopernikańskiego jest etos przyszłości. Ponieważ niebo, czyli góra, straciło swą aksjologiczną treść, toteż wola wartości skupiła się na przyszłości. Skoro kopernikańska przestrzeń została pozbawiona sensu, spełnienie kopernikańskiej ludzkości zostało ulokowane w czasie, a zatem w historii[12].

Zachodnia eschatologia, jak pisał myśliciel, „streszcza się w dawnej apokaliptycznej formule: królestwo Boże na ziemi"[13], nierozłącznie wiąże się zatem z millenaryzmem. Pod wpływem Augustyna chrześcijaństwo na wiele wieków odrzuciło koncepcję faktycznej materializacji tysiącletniego *civitas Dei* w formie innej niż obecność Kościoła. Miejsce eschatologii powszechnej, sądu nad światem i jego zbawienia zajmuje eschatologia indywidualna, która przedmiotem swoim czyni wyłącznie los pojedynczej duszy, a koniec czasu traci swą grozę wobec końca życia. Według Piotra Nowaka Taubes przeciwstawia sobie dwa modele myślenia: żydowski i chrześcijański; w pierwszym objawienie ma wymiar publiczny – „jego sceną są dzieje ludzkie", w drugim – objawienie, mając charakter duchowy, jest apolityczne i prywatne[14]. Eschatologia powszechna, oparta na nadziei na nadejście Królestwa, zepchnięta zostaje na margines chrześcijaństwa i zaliczona w poczet herezji.

Wśród nich istotne – w świetle moich rozważań – miejsce zajmuje herezja Joachima z Fiore, który głosił, że po epokach Boga Ojca i Syna nastąpić ma tysiąclecie Ducha, utożsamionego z obiecanym millenium. Poprzednie okresy powiązane zostały

11 J. Taubes, *Zachodnia eschatologia,* tłum. A. Serafin, Warszawa 2016, s. 104.

12 Ibidem, s. 107.

13 Ibidem, s. 103.

14 Por. P. Nowak, *Wstęp* [w:] J. Taubes, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, tłum. P. Graczyk et al., Warszawa 2013, s. XX. Gwoli uczciwości. należy jednak zauważyć, że całkowicie odmienną interpretację myśli Taubesa podaje Robert Pawlik, ten model interakcji społeczeństwa z bóstwem przypisując Scholemowi – por. R. Pawlik, *Od transcendencji do transgresji. Negatywna teologia polityczna Jacoba Taubesa*, „Kronos" 2010, nr 2, s. 41.

z dominującą rolą, odpowiednio, społeczności żydowskiej i Kościoła. Teologia ta dokonuje przewrotu, bowiem znosi traktowaną jako dogmat tożsamość Kościoła z Królestwem Bożym, zapowiada zatem zmiany w porządku nie tylko instytucjonalnym, ale także społeczno-politycznym. Staje się teologią historii. Jak wskazuje Taubes,

> Joachim zwraca swój wzrok ku istocie nowoczesności oraz mianuje ją tysiącleciem rewolucji . […] Począwszy od Joachima każda rewolucyjna eschatologia uważa, że wraz z nią rozpoczyna się coś ostatecznego, przekraczającego starożytność i średniowiecze, które były jedynie prehistorią: rozpoczyna się trzecie królestwo, epoka Ducha Świętego, w której tkwi spełnienie[15].

Przykładem – czy też może efektem – takiej postawy jest wystąpienie Tomasza Münzera, który wyciąga z zerwania tożsamości Kościoła i *civitas Dei* wnioski o konieczności podjęcia działania, skoro *ecclesia spiritualis* musi pojawić się na ziemi. „Zwiastowanie królestwa Bożego nagli do urzeczywistnienia"[16].

Wszelka eschatologia zostaje w ten sposób naznaczona myślą rewolucyjną. „Jeżeli rewolucja oznacza przeciwstawienie totalności świata jakiejś zupełnie nowej totalności, która równie gruntownie […] funduje od nowa, jak i od nowa neguje, wówczas apokaliptyka byłaby istotnie rewolucyjna"[17], dowodzi Taubes, zaś w innym miejscu wskazuje: „Jeżeli dzieje eschatologii europejskiej stanowią wewnętrzny ruch dziejów, to ich zewnętrzną inscenizacją są dzieje europejskich rewolucji, będące zewnętrzem tego wnętrza"[18].

Rewolucja francuska jest punktem styczności dwóch omówionych podstawowych form millenaryzmu – tego nastawionego na przemianę wewnętrzną i tego naglącego do zmiany w obrębie historii. Taubes widzi w oświeceniu kolejne wcielenie doktryny Augustiańskiej, wskazując, że

> w czasach racjonalizmu „Kościół rozumu" będzie stanowić ekwiwalent Państwa Bożego. Nie jest przypadkiem, że bogini rozumu i jej Kościół będą święcić triumfy w katolickiej Francji. […] Epoka oświecenia zapożycza swe historyczne roszczenia od Kościoła katolickiego.[…] Zarówno Kościół średniowiecza, jak i Kościół oświecenia utwierdzają się absolutnie, opierając na tożsamości: Kościół jest królestwem Bożym[19].

Robespierre'owska doktryna internalizacji Cnoty i nakazu wewnętrznej przemiany, z której wypływać ma status Republiki jako nowego świata, rzeczywiście uprawomocnia tę interpretację. Myśliciel zdaje się jednak nie dostrzegać najbardziej oczywistego aspektu wpisanego w projekt rewolucji francuskiej – faktu, że jest to rewolucja

15 J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*…, s. 99 [podkreślenie moje – A. U.].
16 Ibidem, s. 103.
17 Ibidem, s. 14.
18 Ibidem, s. 106.
19 Ibidem, s. 104.

i eschatonu nie należy szukać w żadnym z przejawów *ancien regime*'u, bowiem musi on zostać dopiero na ziemi ustanowiony.

Sam eschatologiczny wymiar myślenia o omawianych wydarzeniach wydaje mi się kwestią niezaprzeczalną. Już w 1788 roku pojawiały się teksty, które prognozowały przemiany polityczne, wpisując je wprost w porządek eschatologii poprzez stosowane metafory. Jedna z broszur konstatowała, że „fakty zmieniły zagrożenia w proroctwa, a proroctwa w wydarzenia historyczne"[20]. Autor przepowiadał: „widzę oto bolesne próby, bitwy, pustynię suchego piasku, może nawet ocean krwi i potop ognia grożący naszej skażonej ziemi"[21]. Ciała masowo wrzucane do rzek zatruwały wody i barwiły je na czerwono, a zamianę wody w krew ikonografia wpisywała w porządek plag egipskich[22]. Warto zauważyć, jak wyraźnie dyskurs skażenia i nieczystości splata się tu z dyskursem apokaliptycznym. Oczyszczenie musi być związane z przemocą. Sprzyjający rewolucji biskup i poseł Pierre Pontard wydawał „Le Journal prophétique", zapowiadając „uniwersalną regenerację" traktowaną w kategoriach Sądu Ostatecznego: „nadejdzie dzień, gdy wszystko stanie w ogniu, niczym w piecu gorejącym"[23], pisał. Broszura *Dies irae* wprost odnosiła się do chrześcijańskiego imaginarium, podobnie jak choćby dramat Sylvaina Maréchala *Sąd Ostateczny nad królami*[24].

Legitymizowane sakralnie chaos i przemoc w myśleniu rewolucjonistów nieodłącznie wiązały się z powstawaniem nowego świata. François Babeuf pisał:

> Wszystkie nieszczęścia sięgnęły szczytu. […]. Niech się więc wszystko przemiesza! Niech wszystkie żywioły się skłócą, pomieszają, zderzają ze sobą. Niechże wszystko powróci do chaosu, niech z tego chaosu wyjdzie świat nowy i zregenerowany[25].

Wizja nadejścia eschatonu poprzedzanego konwulsjami i bolesnym konaniem starej rzeczywistości jest bardzo charakterystyczna dla wszelkich form apokaliptyki. Myśl tę wyraża dobitnie „Widzący" z *Goga i Magoga* Martina Bubera:

> Zbawienie nie jest darem bożym, który w gotowej postaci spadnie z nieba na ziemię. W boleściach wielkich musi krążyć ciało świata, dojść musi aż do progu śmierci, nim się urodzi zbawienie[26].

Wszelkie cierpienie jest jednak włączone w wyższy plan.

---

20 Cyt. za: J. Baszkiewicz, op. cit., s. 20.

21 Ibidem.

22 Por. cykl *Plagi egipskie*; *Pierwsza plaga – wody zamienione w krew. Masakry Awinionu, Jales, Lyonu, Wandei etc.*, rycina anonimowa.

23 J. Baszkiewicz, op. cit., s. 21.

24 Por. ibidem, ss. 20–22.

25 F. N. Babeuf, cyt. za: ibidem, s. 16.

26 M. Buber, *Gog i Magog: kronika chasydzka,* tłum. J. Garewicz, Warszawa 1999, s. 81.

> Zastanawiając się nad francuską rewolucją od jej początków nie znajduję niczego, z czym dałoby się lepiej ją porównać niż ze skróconym obrazem sądu ostatecznego, gdy trąby wydają potężny głos z rozkazu zwierzchniej wyroczni[27]

– pisał w 1795 roku, a więc już po apogeum Terroru i przewrocie thermidoriańskim, Louis Claude de Saint-Martin. Rozlew krwi stanowił dlań wyłącznie realizację boskich zamierzeń, „rozkazu zwierzchniej wyroczni". Jak wskazuje – zresztą całkiem ślepa na religijny wymiar procesu, o czym za chwilę – Hannah Arendt, rewolucja błyskawicznie przestała przez jej aktorów być postrzegana jako ich własne dzieło; nikt nie wierzył już, że jest swobodnym uczestnikiem wydarzeń i nikt nie sądził, że nieodpartość przemiany pozostawia mu jakąkolwiek wolność decyzji. Myślicielka pisze:

> Konieczność i przemoc. Przemoc usprawiedliwiona i gloryfikowana, ponieważ działa w sprawie konieczności. Konieczność niewywołująca już buntu ani też nieprzyjmowana z pobożną rezygnacją, lecz otoczona przez wiernych czcią jako potężna zniewalająca siła[28].

Konieczność rewolucji obezwładnia nie tylko upadających władców. Kopernikańskie mechanizmy obrotu planet kierują każdym aspektem historii. Tę szczególną formę bierności dostrzegł też Baszkiewicz, gdy pisał o rewolucji jako „fakcie, a nie akcie". Jest to myślenie jednoznacznie wpisane w model eschatologiczny. Taubes wskazuje ludzką niemoc jako jedną z najistotniejszych jego cech:

> Nauka apokaliptyki zakłada bierny stosunek do wydarzeń historii. Wszelkie czynne działania są zbędne. Los historii świata jest z góry określony i byłoby absurdem przeciwdziałać mu. W stylu apokaliptycznym przeważa strona bierna. W apokalipsach nikt nie „działa", lecz wszystko „się dzieje"[29].

W innym znowuż miejscu myśliciel dowodzi (za Martinem Buberem), że

> apokaliptyk, choć jest, rzecz jasna, świadomy zmagań duszy ludzkiej, nie przyznaje tym zmaganiom elementarnego znaczenia. Nie jest dla niego możliwa żadna zmiana kierunku historycznego przeznaczenia, która pochodziłaby od człowieka[30].

Wszystkie wydarzenia zostają przez rewolucjonistów podporządkowane sile wyższej. W 1790 roku anonimowy „wiejski kapłan" głosił, że „Stwórca wydał swoje tchnienie i wszystko zostało na nowo stworzone, i odnowił oblicze ziemi… sam Bóg powziął projekt rewolucji, tylko On ogarnął spojrzeniem jej całość"[31]. W wypadku

27 J. Baszkiewicz, op. cit., s. 24.
28 H. Arendt, op. cit., s. 142.
29 J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*…, s. 42.
30 Idem, *Apokalipsa i polityka*…, s. 15.
31 Cyt. za: J. Baszkiewicz, op. cit., s. 16 [podkreślenie moje – A. U.]

deizmu konieczność wciąż traktowana była jako instancja pochodzenia boskiego, legitymizowana bowiem pochodzącymi od Istoty Najwyższej nienaruszalnymi i uniwersalnymi prawami. Nawet ateiści – zwalczani zresztą przez państwo – działali w przekonaniu nie tylko o istnieniu opisywanej przez Arendt konieczności dziejowej, ale i o końcu starego świata i rychłym nadejściu nowego.

Myślicielka w swojej rozprawie stawia jednak tezy, z którymi bardzo trudno się zgodzić i które ocierają się o niemożliwy do zrozumienia paradoks:

> O tym, że rewolucje ujawniły nowe, świeckie i światowe tęsknoty epoki nowożytnej, nic chyba tak dobitnie nie świadczy, jak owa wszechobecna troska o trwałość, o „trwałe państwo" […]. Stało za nią głęboko odczuwane pragnienie Wiecznego Miasta na Ziemi […]. Owo przekonanie było […] niechrześcijańskie, zasadniczo obce religijnemu duchowi całego tego okresu.
>
> […] Ów specyficznie nowożytny, manifestujący się w rewolucjach akcent, położony na politykę, znalazł swe najzwięźlejsze i najbardziej patetyczne sformułowanie w Robespierrowskim: „śmierć jest początkiem nieśmiertelności"[32].

Arendt myli się tu, jak sądzę, na dwóch poziomach. Po pierwsze specyficzne myślenie rewolucjonistów – jak wskazywał już Taubes – było pochodną doktryny Augustyna. Zapewniająca nieśmiertelność duszy (który to fakt myślicielka pominęła) Cnota nie pochodziła przecież z ludzkiego prawodawstwa, choć miała być przez nie zaszczepiana i utrwalana. Sam przytaczany przez Arendt jako przykład świeckości Robespierre był głównym orędownikiem kultu Istoty Najwyższej i doprowadził do ustanowienia go religią państwową. Przede wszystkim jednak pragnienie „Wiecznego Miasta na Ziemi" w żadnej mierze nie jest pragnieniem areligijnym, bowiem w swojej naturze pozostaje głęboko naznaczone millenaryzmem. Jak starałam się wykazać, rewolucja francuska przez jej uczestników traktowana była jako wtargnięcie transcendentnego w sferę kontyngencji. „Nieśmiertelne miasto"[33] jest figurą apokaliptyczną, związaną z bardzo specyficzną formą postrzegania czasu.

Konwencja miała „uczynić ludzi szczęśliwymi i wolnymi przy pomocy praw"[34]. Jean-Paul Rabaut jeszcze w roku 1792 dowodził, że Konstytuanta ustaliła prawdy, „których nie zdoła zniweczyć ani czas, ani [kontr]rewolucje, dopóki istnieć będą książki"[35]. „Nie jest już może odległa ta chwila, w której Wolność […] urzeczywistni życzenia filozofii, uwolni rodzaj ludzki od zbrodni wojen i proklamuje powszechny pokój"[36] – mówił w 1790 roku Mirabeau. Konstytuanta wierzyła, że ustanawia prawa „dla wszystkich czasów i wszystkich narodów", „prawdy niezmienne i powszechne"[37].

32 H. Arendt, op. cit., s. 286 i 288.
33 Ibidem, s. 289.
34 M. Robespierre, cyt. za: J. Baszkiewicz, op. cit., s.34.
35 Cyt. za: ibidem., s. 32.
36 Cyt. za: ibidem, s. 349.
37 Por. ibidem.

Louis de Saint-Just, chcący „przejścia od zła do dobra”[38], wyrażał pragnienie całkowicie apokaliptyczne: „Rewolucja winna się zatrzymać na osiągnięciu doskonałości szczęścia i wolności publicznej za pomocą praw”[39]. Ideałem, do którego świat zmierza nieodwołalnie, staje się tu koniec historii, ustanie wszelkich procesów jako zbędnych – osiągnięcie stanu szczęścia wiecznego. Jak wskazuje Taubes:

> Eschatologiczna chronologia zakłada, że czas, w którym wszystko się rozgrywa, nie jest samym tylko następstwem, lecz zmierza ku końcowi. […] Historia nie dokonuje się w cyklu, lecz rozpięta jest w łuk, wznoszący się od początku, rozciągający się ponad czasem i opadający u kresu, gdzie nastaje bezruch i żadne wydarzenia nie mają już miejsca[40].

Działacze rewolucyjni funkcjonowali w przekonaniu, że żyją w czasach ostatecznych. Robespierre dowodził, że od momentu obalenia monarchii Francja żyje w „pół-Wolności”, licząc na jej dopełnienie w postaci rewolucji światowej. Napędzana przez Terror przemoc, „powrót do chaosu”, „bolesne próby, ocean krwi” traktowane były jako znaki czasu; Republika trwała zawieszona w okresie przejściowym, czekając na rychłe nastanie wiecznego państwa, a – mówiąc słowami Mirabeau – chwila ta nie była odległa. „»Niebawem« należy do natury apokaliptycznego myślenia. […] Wszystkich twórców apokalips charakteryzuje to, iż są oni pewni, że dożyją końca”[41], tłumaczy Taubes. Po thermidorze jeden z posłów będzie próbował poddać krytyce obowiązujący przez ostatnie lata paradygmat postrzegania historii, pytając: „Czyż ma to znaczyć, że podczas rewolucji przyszłość jest wszystkim, teraźniejszość znaczy niewiele, a przeszłość zgoła nic?”[42]. Saint-Just czy Mirabeau odpowiedzieliby zapewne: tak.

„Apokaliptyka jest rewolucyjna, ponieważ postrzega ona zwrot nie w jakiejś nieokreślonej, lecz w zupełnie bliskiej przyszłości”[43], dowodzi Taubes. Mechanizm ten można też jednak odwrócić: z tych samych przyczyn rewolucja jest apokaliptyczna, nie tylko burząc dotychczasowy świat, ale też składając go w ofierze świata nowego, który nadciąga z nieodpartą siłą katastrofy. Jeśli prawdą jest, że – jak twierdzi Arendt[44], a jak przed nią prorokował Alexis de Tocqueville[45] – każda następna rewolucja jest inscenizacją rewolucji francuskiej i to ona wytworzyła wzorce myślenia o przewrotach; jej wpływ jest nie do przecenienia. Rewolucja francuska ustanowiła paradoks, nie tyle bowiem zanurzyła historię w porządku eschatologicznym, ile powiązała go z racjonalistycznym porządkiem naturalnym.

---

38 Por. M. Milewska, op. cit., s. 16.

39 L. A. de Saint-Just, cyt. za: J. Baszkiewicz, op. cit., s. 34 [podkreślenie moje – A. U].

40 J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*…, s. 41.

41 Ibidem, s. 40.

42 Cyt. za: J. Baszkiewicz, op. cit., s. 27.

43 J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*…, s. 15.

44 Por. H. Arendt, op. cit., ss. 58–59.

45 Por. A. de Tocqueville, *Wspomnienia,* tłum. A. W. Labuda, Wrocław 1987, s. 7

Bibliografia

Arendt H., *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Warszawa 2003.
Baszkiewicz J., *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Warszawa 1993.
Buber M., *Gog i Magog: kronika chasydzka*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1999.
Girard R., *Sacrum i przemoc*, tłum. J. Pleciński, M. Plecińska, Poznań 1993.
De Tocqueville A., *Wspomnienia*, tłum. A. W. Labuda, Wrocław 1987.
Milewska M., *Ocet i łzy. Terror Wielkiej Rewolucji Francuskiej jako doświadczenie traumatyczne*, Gdańsk 2001.
Pawlik R., *Od transcendencji do transgresji. Negatywna teologia polityczna Jacoba Taubesa*, „Kronos" 2010, nr 2.
Scurr R., *Robespierre. Terror w imię cnoty*, tłum. B. Przybyłowska, Warszawa 2008.
Taubes J., *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, tłum. P. Graczyk et al., Warszawa 2013.
Taubes J., *Zachodnia eschatologia*, tłum. A. Serafin, Warszawa 2016.

Summary

Dies Irae. French Revolution as an eschatological project

For centuries, the word „revolution" was reserved for the movements of the celestial spheres and it was associated with the idea of cosmic order. In the eighteenth century its meaning was replaced with irresistibility of natural catastrophes. The French Revolution was conceptualized by its participants and observers not as a historic event but as a natural and – at the same time - a theological occurrence. The necessity and the individual's impotence in the face of it are the common ground of naturalistic and apocalyptic approach, which were intertwined during the French Revolution. The revolution, viewed as a natural disaster, and the violence it brings were considered a moment of purification and the Judgement Day, the necessary preparations for the end of times and the coming of Civitas Dei materialized on Earth. As Jacob Taubes establishes, millenarism and the notion of revolution were already connected in Occidental philosophical thought. In France, though, not only did the revolution manifest itself as the most violent yet, but it was also a product of a combination of eschatology and rationalism.

Anna Mazur, Aleksander Pyrzyk

Jak Feniks z popiołów – zagłada miasta i jego odrodzenie. Analiza historyczno-prawna przypadku Warszawy

Uniwersytet Jagielloński

Wstęp

Temat zniszczenia Warszawy w czasie II wojny światowej oraz jej odbudowy był wielokrotnie analizowany przez historyków, historyków sztuki, architektów czy socjologów – wydaje się więc wyczerpany, a poddawanie go ponownej analizie zniechęca większość badaczy do kolejnych prób odtwarzania łańcucha zdarzeń, które doprowadziły do powstania współczesnej Warszawy. Autorzy niniejszego artykułu dostrzegli w piśmiennictwie związanym z powyższą tematyką ogromną lukę: brakuje teksów przedstawiających problem z punktu widzenia prawa. Poniższy tekst został podzielony na pięć części. Rozpoczyna się od omówienia zburzenia Warszawy przez nazistowskiego okupanta, następnie analizie poddane jest szacowanie strat wojennych, utworzenie Biura Odbudowy Stolicy oraz powstanie planu odbudowy Warszawy, a wreszcie – wpis odbudowanego Starego Miasta na listę Światowego Dziedzictwa UNESCO. Autorzy na każdym kroku analizy historycznej stawiali sobie pytanie, na które szukali odpowiedzi w konwencjach międzynarodowych, ustawodawstwie, rozporządzeniach, dekretach czy wreszcie w piśmiennictwie tamtych czasów: czy wszystkie decyzje mieściły się w granicach prawa? Wskazywane odpowiedzi z pewnością skłonią czytelników do głębszej refleksji nad obecnym wyglądem Warszawy, a może nawet posłużą za impuls do szerszej dyskusji na temat ochrony zastanej tkanki miasta.

Wojenne losy Warszawy

We wrześniu 1944 r. niemieckie oddziały saperów wysadzają Zamek Królewski w Warszawie, realizując tym samym rozkaz Adolfa Hitlera wydany 4 października

1939 r. o zrównaniu z ziemią istotnego symbolu narodu polskiego. Zamek, będący symbolem polskiej suwerenności, stał się obiektem ataków wojsk hitlerowskich już w pierwszych dniach wojny. 17 września 1939 roku stanął w płomieniach, a w gaszeniu pożaru brała udział również ludność cywilna. W tym samym czasie polscy muzealnicy i konserwatorzy[1] z narażeniem życia prowadzili akcję ratowania najcenniejszych zbiorów sztuki oraz elementów wyposażenia sal zamkowych.

Zburzenie Zamku Królewskiego[2] miało nie tylko charakter symboliczny – decyzja ta była związana z powstałym jeszcze przed rozpoczęciem II wojny światowej planem zrównania z ziemią Warszawy. W trakcie posiedzenia kierowników działów dnia 12 lipca 1940 Hans Frank oświadczył, iż

> jeżeli chodzi o Warszawę, Fürher postanowił, że odbudowa miasta Warszawy jako stolicy polskiej żadną miarą nie wchodzi w rachubę. Führer życzy sobie, aby w związku z rozwojem ogólnej sytuacji Warszawa zeszła do poziomu miasta prowincjonalnego[3].

Powierzchnia stolicy Polski miała zostać znacząco ograniczona. Na miejscu Zamku Królewskiego planowano wybudować Volkshale lub halę NSDAP, natomiast dominować nad całym założeniem miał, w miejsce pomnika Zygmunta III Wazy, pomnik Zwycięstwa Narodu Niemieckiego (Germanii)[4]. Burzenie Zamku zostało przerwane przez grupę polskich naukowców, którzy wykonali zdjęcia jego demontażu i przesłali je prasie zagranicznej, co powstrzymało działania hitlerowców. Plan zniszczenia Warszawy, tak zwany Plan Pabsta, został przedstawiony w lutym 1940 roku[5]. Już na dwa miesiące przed wojną, w lipcu 1939 r., na Międzynarodowym Kongresie Urbanistycznym w Sztokholmie polscy delegaci uzyskali poufne informacje o nominacji Friedricha Pabsta na naczelnego architekta Warszawy z dniem 1 października tego roku[6].

---

1 Po śmierci kustosza zbiorów zamkowych, Kazimierza Brokla, akcję ratowniczą zbiorów podjęło Muzeum Narodowe pod kierownictwem Stanisława Lorentza. 8 grudnia 1939 r. wszystkim pracownikom Muzeum nakazano opuszczenie Zamku – por. *Walka o dobra kultury. Warszawa 1939–1945. Księga zbiorowa* t. 1, red. S. Lorentz, Warszawa 1970, ss. 43–51.

2 Decyzja o odbudowie Zamku została podjęta dopiero 20 stycznia 1971 r. w trakcie spotkania I Sekretarza KC PZPR, Edwarda Gierka, z czołowymi przedstawicielami środowisk twórczych – por. ibidem, ss. 70-84.

3 Cyt. za: S. Piotrowski, *Dziennik Hansa Franka*, Warszawa 1956, s. 411.

4 M. Sikorska, *Biuro Odbudowy Stolicy – organizacja, zadania, pracownicy* [w:] *Archiwum Biura Odbudowy Stolicy*, Warszawa 2011, s. 9.

5 Hitlerowcy planowali przebudowę nie tylko Warszawy. Przygotowano również plan przebudowy Zamościa, który planowano nazwać Himmlerstadt i uczynić z niego miejsce zamieszania funkcjonariuszy SS wraz z rodzinami; mieszkańców miało być maksymalnie trzydzieści tysięcy.

6 *Raport o stratach wojennych Warszawy* s. 16 [on-line:] http://www.um.warszawa.pl/sites/default/files/Raport_o_stratach_wojennych_Warszawy.pdf [15.04.2017].

Głównym założeniem Planu Pabsta było przekształcenie stolicy z miasta zamieszkałego przez 1,3 miliona ludności w takie dla 170–200 tysięcy mieszkańców. Pierwszym etapem miała być „rozbiórka polskiego miasta", a drugim – „budowa miasta niemieckiego". Do realizacji tego planu była konieczna gruntowna przebudowa Warszawy.

Obserwacja zniszczeń dokonanych w pierwszym etapie nalotów wskazuje na fakt, że odbywały się one zgodnie z wcześniej przygotowanym planem. W czasie kampanii wrześniowej zniszczono Zamek Królewski oraz klasycystyczne zabytki, które tworzyły charakter miasta. Poza tym wbrew postanowieniom Konwencji Haskiej[7] zbombardowano gmach filharmonii, budynki teatrów oraz obiekty sakralne. Stanisław Nahlik podkreślał: „rozmiar i rodzaj strat wykazuje, że załamały się w stopniu znacznie przekraczającym doświadczenia wojny lat 1914–1918, dwa filary systemu skodyfikowanego w Hadze w r. 1907: poszanowanie ludności cywilnej i poszanowanie własności prywatnej"[8].

Kolejnym etapem było spalenie zabudowy Muranowa, na terenie którego znajdowało się getto[9]. Do ostatecznego zniszczenia Warszawy doszło natomiast w trakcie powstania warszawskiego. Zgodnie z relacją SS-Obergruppenfuhrer Erich von dem Bach-Zelewski, którego mianowano dowódcą sił wyznaczonych do stłumienia powstania; otrzymał on rozkaz, który brzmiał następująco: „każdego mieszkańca należy zabić, nie wolno brać żadnych jeńców. Warszawa ma być zrównana z ziemią i w ten sposób ma być stworzony zastraszający przykład dla całej Europy"[10]. Od października 1944 roku do stycznia 1945 roku *Technische Nothilfe* (Niemieckie Oddziały Niszczycielskie) zniszczyły około 30% ówczesnej zabudowy Warszawy; skala zniszczeń w Śródmieściu sięgała nawet 90%. Prócz fabryk i kamienic bezpowrotnie unicestwione zostały obiekty o dużej wartości kulturalnej[11]. Warszawa została przemieniona w płaskowyż zgliszczy. Zalegające 20 milionów metrów sześciennych gruzów nie oddaje w żaden sposób skali tragedii narodu.

Spośród powojennych miast Polski Warszawa była najbardziej dotknięta zniszczeniami. Wedle szacunków kompletnej destrukcji uległo 65% zabudowy. Lewobrzeżne dzielnice przestały istnieć w 85%[12]. Na taką skalę zniszczeń złożyły się

7 Konwencja dotycząca praw i zwyczajów wojny lądowej sporządzona w Hadze 18 października 1907 r., Dz. U. z 1927 r., nr 21, poz. 161.

8 S. Nahlik, *Grabież dzieł sztuki. Rodowód zbrodni międzynarodowej,* Wrocław – Kraków 1958, s. 279.

9 Odbudowa Muranowa została powierzona Bohdanowi Lachertowi. Jeden z pierwszych projektów przygotowanych przez architekta zakładał powstanie dzielnicy będącej Feniksem z popiołów, która miałaby przypominać o przelanej żydowskiej krwi, a jednocześnie służyć jako symbol zwycięstwa nad śmiercią. Projektu nie zrealizowano, Lachert po złożeniu samokrytyki, zmienił go na zgodny z przedstawioną przez Bieruta doktryną narodową.

10 A. Przygoński, *Powstanie warszawskie w sierpniu 1944*, t. 1, Warszawa 1980, s. 304.

11 Budynki zabytkowe uległy zniszczeniu w 90% - por. *Raport o stratach wojennych*…, s. 40.

12 Por. M. Sołtys, K. Jaszczyński, *1947 Barwy ruin. Warszawa i Polska w odbudowie na zdjęciach Henry'ego N. Cobba*, Warszawa 2012, s. 38.

niemieckie naloty i ostrzał artyleryjski we wrześniu 1939 r., bombardowania radzieckiego lotnictwa w latach 1942 i 1943, zrównanie z ziemią terenów getta po powstaniu w 1943 r., bombardowanie w czasie Powstania Warszawskiego w 1944 r. i celowe niszczenie miasta po jego upadku[13].

Niszczenie miasta było kontynuowane po zakończeniu powstania. Tylko w okresie od kapitulacji Warszawy, to jest od 2 października 1944 r., do 16 stycznia 1945 r. zlikwidowane zostało 30% zabudowy miasta, czyli więcej niż uległo zniszczeniu w czasie dwóch miesięcy powstania. Ludwig Fischer w notatce z dnia 11 października 1944 r. informował, że:

> Warszawę należy spacyfikować, to znaczy jeszcze w ciągu wojny zrównać z ziemią, o ile konieczności wojskowe, związane z umocnieniami, nie stoją temu na przeszkodzie. Przed zburzeniem należy usunąć wszystkie surowce, tekstylia i meble. Główne zadanie spoczywa na administracji cywilnej. Powyższe podaję do wiadomości, ponieważ ten nowy rozkaz Führera o zburzeniu Warszawy ma olbrzymie znaczenie dla dalszej nowej polityki w sprawie Polski[14].

Największe straty w strukturze miasta były pokłosiem licznych bombardowań. Jak słusznie wskazywał Stanisław Nahlik:

> […] przyczyn tego, czym się stała druga wojna, próbowano szukać również w niedoskonałości norm prawnych. Ponieważ najwięcej zniszczeń wywołała bezwzględność walki lotniczej, wywodzono często, że wiele zawinił brak konwencji normującej specjalne bombardowanie z powietrza. Zachodzi tu poważne nieporozumienie. W XVIII wieku nie było żadnej konwencji o sposobie prowadzenia wojen, a wojny były mniej okropne. Zresztą IV Konwencja haska odwoływała się wyraźnie do "zwyczajów ustalonych pomiędzy cywilizowanymi narodami, praw ludzkości i wymogów sumienia publicznego". Sprawę bombardowań z powietrza bezspornie obejmuje art. 25 Regulaminu haskiego. Czy kazuistyczne uregulowanie pewnych szczegółów byłoby w dużym stopniu zapobiegło szkodom, jakie wyrządziło lotnictwo, należy wątpić. Formalne luki konwencyjne zaważyły na bilansie strat wojennych z pewnością znacznie mniej niż omówione już subiektywne względy psychologiczne. Ale decydująca rola przypada zapewne czynnikom obiektywnym, natury technicznej i ekonomicznej[15].

Początkowo Wydział Strat Wojennych Zarządu Miejskiego w nocie z 31 grudnia 1948 r. podał, że łączna wartość strat wynosi niecałe 16 miliardów złotych, bez uwzględnienia majątku państwowego oraz części utraconego dobytku ludności. Obecnie wysokość strat materialnych poniesionych przez miasto i jego mieszkańców szacuje się na 18,2 miliarda zł (według wartości złotówki z sierpnia 1939 r.), a więc w przeliczeniu 45,3 miliardów dolarów (według wartości obecnej)[16]. Wartość ta jest jednak minimalna i szacunkowa – jej dokładne wyliczenie jest niemożliwe. Nadto,

13 Por. ibidem, s. 38.

14 S. Piotrowski, *Proces Hansa Franka i dowody polskie przeciw SS,* Warszawa 1970, s. 42.

15 S. Nahlik, op. cit., s. 282.

16 Por. *Raport o stratach wojennych*…, s. 10.

stając w obliczu wartości kulturowej utraconego dziedzictwa, częstokroć nie sposób przeliczyć poniesionych przez naród strat na pieniądze.

Powojenne losy Warszawy

Po zakończeniu II wojny światowej społeczeństwo za wszelką cenę chciało powrócić do normalności sprzed okupacji hitlerowskiej. Nikt nie spodziewał się takich zniszczeń, jakich doznała Warszawa. Rozważano nawet przeniesienie stolicy do innego miasta, na przykład Łodzi, która w ogóle nie ucierpiała w trakcie działań wojennych. Ostatecznie podjęto jednak decyzję o odbudowie Warszawy. Z płonącego miasta wywieziono zbiory pomiarów inwentaryzacyjnych Zakładu Architektury Polskiej Politechniki Warszawskiej, uratowano również zbiory Centralnego Biura Inwentaryzacji, to pozwoliło na odbudowę Starego Miasta w Warszawie i wielu innych obiektów.

Biuro Odbudowy Warszawy

22 stycznia 1945 r. prezydent Warszawy Marian Spychalski powołał Biuro Organizacji Odbudowy Warszawy pod kierownictwem profesora Jana Zachwatowicza. Jego zadaniem była inwentaryzacja szkód z naniesieniem ich na plan miasta, opracowanie harmonogramu zadań i zabezpieczenie zabytków[17]. Już 14 lutego 1945 r. zostało powołane do życia Biuro Odbudowy Stolicy (BOS) w miejsce Biura Organizacji Odbudowy Warszawy. Funkcję kierownika objął Roman Piotrowski. Utworzenie BOS zostało potwierdzone Dekretem z dnia 24 maja 1945 r. o odbudowie m. st. Warszawy[18]. Biuro było jednostką organizacyjną działającą przy Prezydencie Warszawy, której powierzono wykonywanie prac w zakresie odbudowy[19]. W kwietniu BOS zatrudniało dwieście osób: architektów, studentów, techników, a we wrześniu już tysiąc czterysta; w skład Biura weszli architekci, których umysły i sposób pojmowania architektury ukształtowane zostały pod wpływem przedwojennego modernizmu i awangardy[20]. Ta zgodna myśl projektantów miała przełożenie na kształt projektów odbudowy Warszawy.

Zadaniem BOS w pierwszych miesiącach działalności nie było wcale projektowanie. Biuro rozpoczęło swoją pracę od rozminowania terenu i usunięcia licznych niewybuchów – pozostałości nalotów trwających przez cały okres okupacji hitlerowskiej oraz celowo pozostawionych przez wycofujących się Niemców pułapek. Pierwsze

17 Por. A. Zadrożniak, M. Aleksiejuk, *Rola i zadania Wydziału Inwentaryzacji i Statystyki Biura Odbudowy Stolicy* [w:] *Archiwum Biura Odbudowy Stolicy*, Warszawa 2011, s. 26.

18 Dz. U. 1945 nr 21 poz. 124.

19 Obok BOS, zgodnie z art. 1 Dekretu z dnia 24 maja 1945 o odbudowie m. st. Warszawa, utworzono również Naczelną Radę Odbudowy m. st. Warszawy oraz Komitet Odbudowy Stolicy.

20 Członkami BOS byli m.in.: Jan Zachwatowicz, Jan Knothe, Anatolia i Roman Piotrowscy, Stanisław Brukalski, Szymon Syrkus, Józef Sigalin, Bohdan Lachert.

miesiące działalności BOS skupiły się na dokładnej inwentaryzacji poniesionych strat. Stworzono mapę miasta, na której zaznaczono cztery typy zabudowy: całkowicie zburzoną, wypaloną, częściowo zniszczoną i zachowaną[21]. Ogromne zniszczenie miasta dało architektom możliwość stworzenia zupełnie innego układu urbanistycznego.

Następnym krokiem było usunięcie zalegającego gruzu. Udrażniano ulice oraz burzono budowle – bądź ich fragmenty – grożące zawaleniem. Priorytet stanowiło odbudowanie budynków mieszkalnych (początkowo głównie staraniem mieszkańców i spółdzielni mieszkaniowych) oraz budynków urzędujących na Pradze władz miasta i państwa. Zabezpieczono także zabytki i kościoły przeznaczone do odbudowy[22]. Miasto, które zostało praktycznie unicestwione, w bardzo szybki sposób budziło się do życia. Niezwykle sprawnie przywrócono komunikację tramwajową, stopniowo wznowiono dostawy energii a w zburzonych kamienicach zaczęły pojawiać się sklepy i kawiarnie[23].

Architekci pracujący przy BOS już w roku 1945 opracowali pierwsze plany odbudowy i rozwoju stolicy. Były one w dużej mierze oparte na przedwojennych planach Starzyńskiego, rozwijanych w konspiracji podczas okupacji[24]. Plan przygotowany przez BOS przetwarzał dawną Warszawę „w harmonijny całokształt dzielnic mieszkaniowych i dzielnic pracy, ukształtowanych przez naczelną funkcję miasta – pracę"[25].

Plan odbudowy

Rok 1947 należy uznać za przełomowy dla odbudowy Polski po II wojnie światowej. Od zakończenia wojny trwały prace nad szacowaniem poniesionych strat. Odrodzone państwo otrzymało nowe granice, konieczne więc było poddanie analizie kwestii zagospodarowania kraju. Po dwóch lat intensywnych działań Główny Urząd Planowania Przestrzennego kierowany przez Jana Olafa Chmielewskiego wraz ze specjalnie powołanym po wojnie Ministerstwem Odbudowy, na czele którego stał Michał Kaczorowski, przedstawił wstępną koncepcję planu krajowego[26].

Koncepcja ta, zresztą dosyć ogólna, była efektem wejścia w życie Dekretu z dnia 2 kwietnia 1946 o planowym zagospodarowaniu przestrzennym kraju[27]. Jego założenia, zgodnie z ustępem 2, opierały się na stworzeniu planów: krajowego, regionalnych

21 Por. B. Chomątowska, *Lachert i Szanajca. Architekci Awangardy*, Wołowiec 2014, ss. 237-244.

22 Świątynie odbudowywano w duchu „stylu konserwatorskiego", poprzez jak najdalej idące zeświecczenie obiektów sakralnych – por. J. Pruszyński, *Dziedzictwo kultury Polski. Jego straty i ochrona prawna*, t. 2, Kraków 2001, ss. 211–212.

23 Por. M. Sołtys, K. Jaszczyński, op. cit., s. 39.

24 Por. ibidem, s. 39.

25 S. Syrkus, *Warszawa przyszłości*, „Życie Osiedli Warszawskiej Spółdzielni Mieszkaniowej" 1947, nr 2, s. 20.

26 Por. M. Sołtys, K. Jaszczyński, op. cit., s. 37.

27 Dz. U. 1946 nr 16 poz. 109.

oraz miejscowych, opracowywanych zgodnie z wytycznymi polityki gospodarczej państwa. Plany miejscowe ustalały między innymi lokalizację osiedli, przeznaczenie terenów na zespoły mieszkaniowe z podziałem na: tereny mieszkaniowe z uwzględnieniem budownictwa społecznego; tereny przeznaczone pod budynki i urządzenia użyteczności publicznej, w szczególności na cele współżycia społecznego, kulturalno-oświatowe, kultu religijnego, wojskowe; tereny pod zakłady przemysłowe nieuciążliwe dla otoczenia i pod ośrodki biurowo-handlowe oraz inne. Na mocy artykułu 8 do prac w zakresie planowego zagospodarowania przestrzennego kraju powołany został Główny Urząd Planowania Przestrzennego (GUPP) oraz podległe mu regionalne dyrekcje planowania przestrzennego i miejscowe urzędy planowania przestrzennego. Do głównych zadań GUPP należało sporządzanie planu krajowego na podstawie własnych prac oraz w wyniku koordynowania inicjatywy właściwych ministerstw, wyrażanie zgody na plany regionalne, przeprowadzanie kontroli inwestycji pod kątem ich zgodności z planem krajowym, zawieszanie robót prowadzonych niezgodnie z tym planem oraz orzekanie w sprawie potrzeby przywrócenia stanu pierwotnego w przypadkach wykonania robót niezgodnie z planem krajowym bądź regionalnym lub miejscowym. Jak wskazał Bolesław Malisz – kierownik studium syntezy planu krajowego (GUPP) – podczas prezentacji koncepcji na konferencji w Ministerstwie Odbudowy:

> Jest rzeczą zrozumiałą, że ustalenia tego planu z uwagi na jego skalę i zakres tematowy nie mogą mieć charakteru szczegółowego […]. Podział na regiony w skali całego kraju powinien uwzględniać szereg czynników naturalnych i wytworzonych przez człowieka w drodze kolejnych procesów, które pozwalają wyznaczyć określone terytorialne jednostki gospodarstwa krajowego. Jednostki te, mając narzuconą rolę w organizmie całego kraju, stają się podstawą dla planowania i realizacji bezpośrednio związanej z terenem[28].

Architekci, którzy pracowali przy BOS, rozpoczęli działania z ogromnym rozmachem. Tragedia wojenna nie stanowiła żadnych przeszkód dla pracy projektantów. Wizytujący Warszawę w 1947 roku architekt Henry N. Cobb we wspomnieniach dotyczących wykonanych przez niego w czasie wizyty kolorowych zdjęć będących unikalnym świadectwem tamtych czasów przyznał, że:

> niezależnie od tego, jak jaskrawo przedstawiają one zniszczenia ówczesnej stolicy, nie stanowią głównego obrazu moich wspomnień z Warszawy 1947 roku. Przedstawiają jedynie dekoracje, w których (zgodnie z moją percepcją w tamtym czasie) rozgrywał się ekscytujący spektakl. Jak opisywałem w liście do rodziców, szczerze wówczas podziwiałem prace planowania urbanistycznego wykonane przez BOS[29].

28 Cyt. za: M. Sołtys, K. Jaszczyński, op. cit., s. 37.

29 Cyt. za: ibidem, s. 9.

Ten zupełnie inny obraz powojennej Warszawy z perspektywy architektów można sprowadzić do jednego sformułowania – *tabula rasa.* Projektanci po raz pierwszy otrzymali białe płótno – miasto które w rzeczywistości nie istniało, a należało je zaprojektować i uruchomić na nowo.

Samo nakreślenie wielkich planów urbanistycznych to za mało. Realizacja planowania przestrzennego na tak ogromną skalę jest zazwyczaj ograniczona przez kwestie własnościowe gruntów. Konieczna okazała się komunalizacja gruntów, do której doszło na mocy Dekretu Bieruta[30], który umożliwiał niemożliwe. Zgodnie z jego artykułem 1 wszelkie grunty na obszarze Warszawy przeszły z dniem wejścia w życie Dekretu na własność gminy. Architekci podczas tworzenia założeń planistycznych nie byli zatem ograniczeni prawem własności nieruchomości. Projektowane osiedla czy nowe arterie komunikacyjne nie musiały od teraz odnosić się do dawnych podziałów miasta. Prace BOS doprowadziły do powstania trzyletniego planu odbudowy stolicy oraz planów dwudziestoletnich[31].

Istotnymi decyzjami, które rozstrzygały o przyszłym wyglądzie miasta, były te o niewyburzaniu obszarów zabytkowych i ich rekonstrukcji. Za zabytkowe nie uznano niestety kamienic czynszowych z przełomu wieków XIX i XX, które niegdyś stanowiły o charakterze miasta. Kamienice te były pospiesznie rozbierane, pomimo że wiele z nich można było uratować. Taką decyzję można tłumaczyć awangardowym podejściem projektantów chcących rozluźnić dotychczasowy charakter tkanki miejskiej. Niemniej jednak pośród ogromu zniszczeń, jakich doznała Warszawa, udało się zachować wiele najważniejszych zabytków, chroniąc je od degradacji.

Nie sposób jednak nie wspomnieć o decyzjach błędnych, podejmowanych tam, gdzie zbyt wiele interesów krzyżujących się w jednym miejscu prowadziło do nieodwracalnych skutków. Koronnym przykładem jest Zamek Ujazdowski, w którym w trakcie II wojny światowej mieścił się Szpital Ujazdowski. Podczas działań wojennych Zamek w wyniku pożaru został pozbawiony dachu, zniszczeniu uległo również wnętrze. Pozostały szkielet Zamku stał się przedmiotem dyskusji. Początkowo Zachwatowicz postulował odbudowę według kształtu z XVII w. W 1954 roku na mocy decyzji marszałka Konstantego Rokossowskiego Zamek został rozebrany. Na pozostałych piwnicach miał powstać Teatr Domu Ludowego Wojska Polskiego oraz Wieczorowy Uniwersytet Marksizmu-Leninizmu według projektu Romualda Gutta. Projekt ten nie został zrealizowany a pozostałe po Zamku Ujazdowskim pawilony przeznaczono na magazyny. W roku 1974 zaniechano poprzednich planów i podjęto

30 Dekret z dnia 26 października 1945 r. o własności i użytkowaniu gruntów na obszarze m. st. Warszawy, Dz. U. 1945 nr 50 poz. 279.

31 Por. M. Sołtys, K. Jaszczyński, op. cit., s. 39.

decyzję o odbudowie (przy okazji budowy Trasy Łazienkowskiej). Obecna rekonstrukcja jest wyobrażeniem Zamku z czasów saskich, opartym o tak zwany „pomiar saski"[32].

Oprócz decyzji podejmowanych przez BOS istotna dla rozbiórki pozostałości między innymi zabytkowych kamienic czynszowych była Uchwała Prezydium Rządu nr 666 z dnia 20 października 1955 r. w sprawie planowej akcji usunięcia pozostałości zniszczeń wojennych w miastach i osiedlach[33]. Zgodnie z § 3 nieruchomości podzielono na trzy główne grupy: budynki uszkodzone zakwalifikowane do odbudowy, tereny zagruzowane oraz budynki zniszczone wymagające rozbiórki z wyjątkiem terenów i budynków objętych akcją rozbiórkową zaplanowaną na rok 1955 i ostatnią – utworzoną na wniosek organów służby konserwatorskiej – do której zaliczono tereny do odgruzowania wymagające nadzoru tych organów z uwagi na możliwość odsłonięcia reliktów zabytkowych. Błędna interpretacja Uchwały nr 666 miała daleko idące negatywne skutki dla pozostałych zabytków[34].

Decyzja o odbudowie zabytków Warszawy odbiła się szerokim echem wśród konserwatorów zabytków. W czasie powstania koncepcji odbudowy Warszawy przez wybitnych polskich architektów, takich jak Piotr Biegański, Bohdan Pniewski czy Jan Zachwatowicz, ukształtowała się doktryna konserwatorska polegająca na konserwowaniu a nie restaurowaniu zabytków[35].

Oznaczało to, że ruiny zabytków należało, wedle tej doktryny, zabezpieczyć przed dalszą degradacją, nie dopuszczając tym samym do ich rekonstrukcji. Projekt BOS, zakładający w dużej mierze rekonstrukcje zabytków, z początku został poddany krytyce. Dopiero po latach zrehabilitowano go, a polskim konserwatorom opinia międzynarodowa przyznała rację. Jak wspominał Zachwatowicz: „było to więc świadome, bez hipokryzji, odejście od doktryny rieglowskiej, lecz nie było to tworzenie nowej doktryny, lecz tylko przyjęcie metody postępowania w okolicznościach szczególnych, dramatycznych"[36].

Doświadczenia powojennej Polski nie zostały zmarginalizowane. Ich odzwierciedleniem, zgodnym ze wspomnieniami Zachwatowicza, są ustalenia II Międzynarodowego Kongresu Architektów i Techników Zabytków z 1964 r., którego wynikiem było powstanie konwencji – Międzynarodowej Karty Konserwacji i Restauracji Zabytków i Miejsc Zabytkowych, sporządzonej w 1964 r. w Wenecji, znanej jako

32 Por. Wirtualne Muzeum Zamku Ujazdowskiego i Szpitala Wojskowego na Ujazdowie [on-line:] http://www.zamekujazdowski.art.pl [19.04.2017].

33 M.P. nr 92, poz. 1189.

34 Por. K. Zalasińska, *Prawna ochrona zabytków nieruchomych w Polsce*, Warszawa 2010, s. 42.

35 Por. J. Pruszyński, *Dziedzictwo kultury Polski. Jego straty i ochrona prawna*, t. 2, Kraków 2001, s. 225.

36 Cyt. za: Odpowiedź sekretarza stanu w Ministerstwie Kultury i Dziedzictwa Narodowego – z upoważnienia ministra – na interpelację nr 2930 w sprawie przywracania najcenniejszych zabytków w mieście stołecznym Warszawie [on-line:] http://www.sejm.gov.pl/sejm7.nsf/InterpelacjaTresc.xsp?key=01B4A214 [19.04.2017].

Karta Wenecka. Konwencja ta, będąca rozwinięciem Karty Ateńskiej, precyzuje zasady ochrony zabytków[37]. Karta Wenecka ustala pięć podstawowych zasad dotyczących konserwacji zabytków. Jedna z nich bezpośrednio dotyczy omawianej problematyki:

> Restauracja powinna być podejmowana tylko w razie konieczności. Nie powinno się przeprowadzać rekonstrukcji zabytku – należy uszanować oryginalną substancję konstrukcji oraz materiały. Wszystkie nowo dodane elementy zabytkowego budynku powinny być rozróżnialne od oryginalnych. Tam, gdzie niemożliwe jest zastosowanie technologii tradycyjnych, dopuszczalne jest zastosowanie sprawdzonych technologii nowoczesnych. Fragmenty budowli pochodzące z wszystkich etapów powstawania powinny być chronione. Niedopuszczalne jest umieszczanie wiernych kopii elementów budynku w miejsce oryginalnych[38].

Wpisanie Warszawy na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO

W 1980 roku Stare Miasto w Warszawie zostało wpisane na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO jako „Historyczne centrum Warszawy"[39]. Wpisu dokonano w oparciu o dwa kryteria:

> Kryterium nr 2
> Stare i Nowe Miasto Warszawy, objęty ścisłą ochroną konserwatorską UNESCO jest szczególnym przykładem tkanki urbanistycznej kształtowanej z największą pieczołowitością od średniowiecza do końca XX wieku. Układ Starego Miasta z prostokątnym rynkiem, otoczonego pierścieniem murów obronnych został rozplanowany w XIII wieku. Wraz z zespołem gotyckich i renesansowych kamienic, poddanych w XVII wieku barokowej przebudowie, zasługiwały niegdyś na miano „Paryża Północy". Jednak w toku działań II wojny światowej, zbombardowane i wysadzone w powietrze, przestało niemal istnieć. Fakt ten stał się impulsem dla ludności Warszawy do podjęcia, i efektywnego przeprowadzenia w błyskawicznym tempie, dzieła odbudowy historycznego centrum stolicy, której struktura została odtworzona z niemal fotograficzną dokładnością. Tym samym, Warszawska Starówka stanowi wybitny przykład „wiernej rekonstrukcji z zachowaniem oryginalnych fragmentów zabudowy". Co więcej, osiągnięcie to stało się źródłem inspiracji dla wielu krajów świata, na płaszczyźnie rewaloryzacji dziedzictwa ośrodków miejskich.
>
> Kryterium nr 4
> Destrukcję tkanki miejskiej Warszawy, bezpośrednio po zakończeniu okupacji, szacuje się aż na 85 %, w tym Stare i Nowe Miasto zostało zrównane z ziemią niemal całkowicie. Przyjęte przez UNESCO kryterium wpisu tego specyficznego dobra kulturowego Warszawy na Listę światowego dziedzictwa jest przede wszystkim wyrazem największego uznania i podziwu całego świata dla ofiarnego poświęcenia, ogromnego wysiłku i determinacji warszawiaków, środowiska konserwatorskiego i całego narodu polskiego, który poprzez swe spontaniczne i bezinteresowne zaangażo-

37 Przedstawiciele Karty Ateńskiej głosili konieczność unikania rekonstrukcji i postulowali zachowanie autentycznych zabytków w jak najlepszym stanie. Nakazywano nawet ponowne zasypanie ruin, gdyby ich konserwacja okazała się niemożliwa.

38 Międzynarodowa Karta Konserwacji i Restauracji Zabytków i Miejsc Zabytkowych sporządzona w Wenecji w 1964 r.

39 Por. K. Zalasińska, op. cit., s. 42.

wanie w odbudowę powojennych zniszczeń stolicy, w przeciągu niespełna 5 lat, niemal całkowicie zrekonstruował „swoją historyczną i kulturową tożsamość". Wagę tego heroicznego przedsięwzięcia podnosi dodatkowo fakt, że dokonano tego „wbrew ówcześnie obowiązującym doktrynom", w czasach prawie tak ciężkich i skomplikowanych politycznie jak w trakcie II wojny światowej[40].

Wnioski

Choć odbudowa Warszawy rozpoczęła się już siedemdziesiąt dwa lata temu, nadal pojawiają się postulaty rekonstrukcji zniszczonych zabytków. Najbardziej znaną inicjatywą jest dążenie do odbudowy Pałacu Saskiego przez Stowarzyszenie Przedwojenna Warszawa, postulujące odbudowę blisko stu zniszczonych podczas II wojny światowej zabytków stolicy[41]. Zwolennicy rekonstrukcji zwracają uwagę na walor krajobrazowy – Pałac zamknąłby architektonicznie Plac Piłsudskiego. Odbudowa rodzi pewne problemy, związane choćby z wyborem projektu – nie wiadomo, czy budynek miałby zostać zrekonstruowany w kształcie z 1939 roku czy ze schyłkowej fazy baroku.

Rekonstrukcja może mieć kolosalne znaczenie dla uzupełnienia krajobrazu kulturowego, o ile nie stanowi przejawu fantazji projektanta[42]. Odbudowa zabytków tuż po zakończeniu wojny była niebywałym na skalę światową zrywem mieszkańców Warszawy, jak i całego narodu polskiego, co wynikało ze sprzeciwu wobec traumy wydarzeń wojennych i niegodzenia się na dewastację kultury polskiej. Właśnie ten wyjątkowy, sprzeciwiający się obowiązującej doktrynie i nieulegający trudnościom politycznym tamtych czasów wysiłek został doceniony na arenie międzynarodowej, czego dowodem jest wpis na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO. Obecnie podejmowane próby rekonstrukcji budynków, w których nie zachowały się oryginalne elementy, tworzenie fasad udających przedwojenne obiekty z wnętrzami dostosowanymi do współczesnych wymagań określonych przez warunki techniczne, prowadzi do powstawania niezrozumiałych założeń architektonicznych, będących hybrydami wielu stylów. Wyrazistym przykładem tychże niezrozumiałych idei jest odbudowany w latach 1995–1997 Pałac Jabłonowskich przy placu Teatralnym. Obiekt ten nie jest wierną rekonstrukcją a jedynie nieudolną próbą naśladowania historii. Zrekonstruowano bryłę oraz główną fasadę obiektu, natomiast pozostałe fasady otrzymały wygląd współczesny.

Wojna spowodowała zniszczenia na niespotykaną skalę. Jak wskazywał Zygmunt Bauman, wynaturzoną, ale logiczną konsekwencją rozwoju cywilizacji był nazistowski system totalitarny, który powstał przez zignorowanie, zaniedbanie lub nierozwiązanie

40 *Stare Miasto w Warszawie* [on-line:] http://www.liga-unesco.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=87&Itemid=111&lang=pl [19.04.2017].

41 Por. *Saski 2018 – Odbudowa Pałacu Saskiego* [on-line:] http://saski2018.pl [19.04.2017].

42 Por. P. Dobosz, *Administracyjnoprawne instrumenty kształtowania ochrony zabytków*, Kraków 1997, s. 9

starych napięć z instrumentami racjonalnego i skutecznego działania, jakie nowoczesność wykształciła w trakcie swego rozwoju, a w konsekwencji doprowadził do Zagłady[43]. Ta machina rozbudowanej administracji skonkretyzowana na zagładę ludzkości i kultury sprzecznej z ideologią reżimu doprowadziła do przemienienia stolicy Rzeczypospolitej w pustynię gruzu. Wszelka logika wskazywała na potrzebę przeniesienia ośrodka władzy państwowej do innego miasta i uznanie rekonstruowania jakiejkolwiek struktury miasta za niemożliwe, choćby z powodu ogromnego zubożenia państwa latami wojny. Wbrew wszelkim przeciwnościom losu naród postanowił stolicę pozostawić w Warszawie, a miasto odbudować i zmodernizować. Miejsce, które okupant skutecznie pozbawiał wszelkich oznak polskości, miało stać się symbolem siły narodu. Decyzja o odbudowie Zamku Królewskiego, Starówki i wielu innych symboli kultury wbrew obowiązującej doktrynie konserwatorskiej była decyzją popartą nie przesłankami praktycznymi, a ogromnym przywiązaniem i szacunkiem do narodowej tożsamości. Społeczny ruch odbudowy stolicy był zjawiskiem niespotykanym do tej pory. Ogromna odpowiedzialność narodu za polską kulturę, a więc i tożsamość, została uhonorowana między innymi wpisem rekonstrukcji Starego Miasta w Warszawie na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO. Po latach od zakończenia II wojny światowej Warszawa wkroczyła na nową ścieżkę rozwoju. Powstają nowe plany urbanistyczne miasta, wznoszone są nowe budynki, dominuje nowe wzornictwo, trendy w architekturze oraz nowe nurty w sztuce. To wszystko składa się na świadectwo nowej epoki, a także wiąże się z żywymi przemianami narodu. Polska od zakończenia wojny po przejściu transformacji społecznych i politycznych jest w zupełnie innym miejscu, niż była w czasach działania BOS. Niemniej wciąż pojawiają się inicjatywy dążące do rekonstrukcji utraconych zabytków, których odbudowy nie podjęło się Biuro. W poszukiwaniu sensu rekonstrukcji zniszczonych podczas wojny zabytków należy zadać pytanie: czemu miałaby ona służyć? Idąc za myślą Zachwatowicza, należy uznać, że współcześnie nie znajduje uzasadnienia stosowanie „fałszu konserwatorskiego"[44] celem spełnienia chwilowych zachcianek, bowiem pamięć o utraconym dziedzictwie stanowi większą wartość dla narodu niż stawianie makiet fałszujących historię[45].

43 Por. Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada. Holokaust – choroba czy produkt cywilizacji?*, Kraków 2012, ss. 29–30.

44 Cyt. za: Odpowiedź sekretarza stanu…

45 W tym miejscu należy zadać sobie pytanie, czy fałszem jest również wyburzanie dawnych NRD-owskich osiedli mieszkaniowych w Niemczech, na przykład osiedla z wielkiej płyty w Hoyerswerdzie (odpowiednika polskich Tychów) albo usuwanie pomników dawnych ustrojów politycznych i zastępowanie ich nowymi monumentami.

Bibliografia

Źródła prawa i orzecznictwo

Konwencja dotycząca praw i zwyczajów wojny lądowej sporządzona w Hadze 18 października 1907 r. – Dz. U. 1927 nr 21 poz. 161.

Międzynarodowa Karta Konserwacji i Restauracji Zabytków i Miejsc Zabytkowych sporządzona w Wenecji w 1964 r.

Dekret z dnia 12 marca 1945 r. o powszechnym obowiązku świadczeń na rzecz odbudowy m. st. Warszawy – Dz. U. 1945 nr 8 poz. 39.

Dekret z dnia 24 maja 1945 r. o odbudowie m. st. Warszawy – Dz. U. 1945 nr 21 poz. 124.

Dekret z dnia 26 października 1945 r. o własności i użytkowaniu gruntów na obszarze m. st. Warszawy – Dz. U. 1945 nr 50 poz. 279.

Dekret z dnia 2 kwietnia 1946 roku o planowym zagospodarowaniu przestrzennym kraju – Dz. U. 1946 nr 16 poz. 109.

Uchwała Prezydium Rządu nr 666 z dnia 20 października 1955 r. w sprawie planowej akcji usunięcia pozostałości zniszczeń wojennych w miastach i osiedlach – M.P. Nr 92, poz. 1189.

Opracowania

Archiwum Biura Odbudowy Stolicy, Warszawa 2011.

Bauman Z., *Nowoczesność i zagłada. Holokaust – choroba czy produkt cywilizacji?,* Kraków 2012.

Chomątowska B., *Lachert i Szanajca. Architekci Awangardy*, Wołowiec 2014.

Dobosz P., *Administracyjnoprawne instrumenty kształtowania ochrony zabytków*, Kraków 1997.

Lorentz S., *Walka o Zamek 1939–1980*, Warszawa 1986.

Nahlik S., *Grabież dzieł sztuki. Rodowód zbrodni międzynarodowej*, Wrocław – Kraków 1958.

Odpowiedź sekretarza stanu w Ministerstwie Kultury i Dziedzictwa Narodowego – z upoważnienia ministra – na interpelację nr 2930 w sprawie przywracania najcenniejszych zabytków w mieście stołecznym Warszawie [on-line:] http://www.sejm.gov.pl/sejm7.nsf/InterpelacjaTresc.xsp?key=01B4A214 [19.04.2017].

Piotrowski S., *Proces Hansa Franka i dowody polskie przeciw SS*, Warszawa 1970.

Piotrowski, S., *Dziennik Hansa Franka*, Warszawa 1956.

Pruszyński J., *Dziedzictwo kultury Polski. Jego straty i ochrona prawna*, t. 2, Kraków 2001.

Przygoński A., *Powstanie warszawskie w sierpniu 1944,* t.1, Warszawa 1980.

Saski 2018 – Odbudowa Pałacu Saskiego [on-line:] http://saski2018.pl [19.04.2017].

Sołtys M., Jaszczyński K., *1947 Barwy ruin. Warszawa i Polska w odbudowie na zdjęciach Henry'ego N. Cobba*, Warszawa 2012.

Stare Miasto w Warszawie [on-line:] pl.wikipedia.org [19.04.2017].

Strona internetowa Zamku Królewskiego w Warszawie [on-line:] www.zamek-krolewski.pl www.zamek-krolewski.pl [19.04.2017].

Syrkus S., *Warszawa przyszłości*, „Życie Osiedli Warszawskiej Spółdzielni Mieszkaniowej" 1947, nr 2.

Walka o dobra kultury: Warszawa 1939––1945. Księga zbiorowa, t. 1, red. S. Lorentz, Warszawa 1970.

Warszawa – oficjalny portal stolicy Polski [on-line:] www.um.warszawa.pl [19.04.2017].

Wirtualne Muzeum Zamku Ujazdowskiego i Szpitala Wojskowego na Ujazdowie [on-line:] http://www.zamekujazdowski.art.pl [19.04.2017].

Zalasińska K., *Prawna ochrona zabytków nieruchomych w Polsce*, Warszawa 2010.

Summary

Like a Phoenix from the ashes – the destruction of the city and its rebirth. Historical and legal analysis of the case of Warsaw

The article discusses the destruction of Warsaw during World War II and the process of reconstruction of the city. Consecutive stages of the destruction of the city will be presented - from Pabst's plan, to the deliberate destruction of the city (as a means of repression after the defeat of the Warsaw Uprising). Then the issue of reconstruction of Warsaw will be addressed. The legal acts concerning the reconstruction of the capital of Poland will be the subject of the analysis (eg Bierut Decree). The preservation and the architectural doctrine on reconstruction will also be presented.

Olga Barbasiewicz

Creating the place of remembrance in Hiroshima as a Japanese *lieu de mémoire* commemorating A-bombs. The role of art and architecture

Institute of Middle and Far East Studies of Jagiellonian University

Introduction

Hiroshima and Nagasaki are perceived as the cities of the biggest Japanese destruction – atomic bombing. Although the different aspects of bombing Hiroshima were undertaken in numerous research, the aim of this paper is to analyze the creation of Hiroshima as Japanese *lieux de mémoire* commemorating A-bombs, with particular emphasis on the role of art and architecture. While investigating those aspects, not only the form and design should be taken into consideration, but also the political situation in the 1940s and 1950s, as well as social moods and expectations that shaped the postwar Japan.

In the 1970s a French historian Pierre Nora, promoted the theory of *lieux de mémoire*: places of remembrance (realms of memory)[1]. He argued that criticism of official versions of national history contributed to the coming of the time of remembering, as well as the cult of memories and roots. Therefore, society itself imposed a duty of memory and the word "history" has been replaced by the word "memory" – it is general and all-encompassing. To preserve certain memories society creates places of remembrance. In the case of two bombed cities, these are the material *lieux de mémoire*, memorials and museums that built a specific narration toward this horrible history of Japanese nation. However, beyond the official realms of memory, the songs and poems devoted to the atomic tragedy can be perceived, according to this theory, as places of remembrance, though

1 Nora, Pierre, ed. *Realms of Memory, The Construction of the French Past*, Vol. 1, New York: Columbia University Press, 1996.

the intangible ones. Moreover, Hiroshima and Nagasaki also function as the symbols promoting peace activities and reassure Japanese society in its peaceful existence.

The theme of Hiroshima and Nagasaki and nuclear disaster is often undertaken by researchers from different disciplines, both social sciences and humanities. The symbol of destroyed cities is used in political statements, arts and social movements. Numerous researchers took different perspectives to analyze the case of A-bombed cities[2]. In her paper "*Town of Evening Calm, Country of Cherry Blossoms*": *The Renarrativation of Hiroshima Memories*, Tomoko Ichitani explores the cultural meaning and political implications of remembering, reinscribing, and renarrating the memories of Hiroshima[3]. Lisa Yoneyama in her *Hiroshima Traces: Time, Space, and The Dialectics of Memory*[4] explores unconventional texts and dimensions of culture involved in constituting Hiroshima memories. Moreover, Yuki Miyamoto in *Rebirth in the Pure Land or God's Sacrificial Lambs? Religious Interpretations of the Atomic Bombings in Hiroshima and Nagasaki* explores the development of religious discourse surrounding the experiences of the atomic bombings of 1945[5]. The selection of these papers shows that Hiroshima plays a major role in analyzing the attitude of the society and the impact of A-bombing on Japan. Hiroshima was the first city that suffered from the nuclear attack and the only one in which the residue of the attack exists[6].

To analyze the undertaken problem, several research questions should be answered. What is the history of establishing Hiroshima as a specific place of remembrance? Which artists took place in shaping Hiroshima as a Japanese *lieu de mémoire*, and why? What are the attitudes of contemporary Japanese society towards the cities that experienced atomic bombing? To develop this analysis, the evaluation of the primary and existing sources will be delivered in this article. For providing a broader analysis, the surveys, academic papers, as well as newspapers articles, will also be used.

---

2 Among the newest Polish researchers' publication are: Barbasiewicz, Olga. *Pomniki i miejsca Pamięci w relacjach międzynarodowych. Wpływ pamięci na stosunki japońsko-amerykańskie z perspektywy Japonii*. Warszawa: Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN, 2016; Lubina, Michał. "Pomiędzy Nankinem a Hiroszimą. Konfliktowe rocznice w Azji Wschodniej jako element rywalizacji chińsko-japońskiej." *Przegląd Humanistyczny*, Vol. 2 (2017), pp. 77-88.

3 Ichitani, Tomoko. "»Town of Evening Calm, Country of Cherry Blossoms«: The Renarrativation of Hiroshima Memories." *Journal of Narrative Theory*, Vol. 40, No. 3 (Fall 2010), pp. 364-390.

4 Yoneyama, Lisa. *Hiroshima Traces: Time, Space, and The Dialectics of Memory*. Berkeley: University of California, 1999.

5 Miyamoto, Yuki. "Rebirth in the Pure Land or God's Sacrificial Lambs? Religious Interpretations of the Atomic Bombings in Hiroshima and Nagasaki." *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 32, No. 1 (2005), pp. 131-159.

6 The A-bomb Dome left as a symbol of the tragedy, as well as other buildings that symbolize the nuclear attack. Nagasaki, before the war inhabited mainly by foreigners was quickly rebuilt, never became a place to commemorate the A-bombing on the same scale as Hiroshima.

Japanese society and the memory of the A-bombs

The traumatic memory of atomic bombing is one that made Japanese feel the victims of World War II and became the issue that erased other atrocities committed by the Japanese Imperial Army from the contemporary Japanese society's minds. Kiyoteru Tsutsui's content analysis of editorials published in three major Japanese newspapers from 1945 to 2000 found that "evasion" and "displacement" have been the most dominant approaches in the postwar Japanese media discourse on the war[7]. The crime that overshadowed others became a problem in the relations with Asian neighbors of Japan. But the postwar policy and rapprochement with the United States contributed to looking at the war history as on a Japanese-American conflict, with attacking Pearl Harbor and dropping A-bombs on Japan as key events.

The question of dropping atomic bombs on Japan always divided Japanese and American public opinion. When Japanese perceived themselves to be the victims, Americans felt that the nuclear attack was justified. The latest survey regarding this issue took place in 2015 and both Japanese and Americans were questioned. The interviews were conducted between January 30 and February 12, 2015 among a national sample of 1,000 persons, 18 years old or older[8]. The view on the atomic disaster differs depending on the age of respondents on both sides – Japanese and American. Although in 1945 Americans believed that the use of the atomic bomb was justified and saved American lives[9], in the latest survey only 56% claimed so[10]. Among these respondents, those who didn't turn 30 agreed with this statement only in 47%. The numbers show that as the time passes the cruelty of that event is severely judged even by Americans. The vast number of Japanese (79%) states that the use of the atomic bomb wasn't justified, when only 14% claim it was.

The surveys of justification or its lack of the bombing do not neglect the fact that America deals with the A-bombing in their own way, and it does not disregard the attitude of being guilty or not. Nevertheless, the social moods are still an important factor in remembering and commemorating the nuclear tragedy that touched Japan. In the past, when Hiroshima was shaped as a place of remembrance and a symbol of peace, the social moods played a significant role in achieving the contemporary state of the site that suffered A-bombing.

---

7 Tsutsui, Kiyoteru. "The Trajectory of Perpetrators' Trauma: Mnemonic Politics around the Asia-Pacific War in Japan." *Social Forces 87*, No. 3 (2009), pp. 1389-1422, as cited in: Gi-Wook, Shin. "PERSPECTIVE: Historical Disputes and Reconciliation in Northeast Asia: The US Role." *Pacific Affairs*, Vol. 83, No. 4(2010), p. 668.

8 "Americans, Japanese: Mutual Respect 70 Years After the End of WWII." *Pew Research Center 2015*. N.p., 7.04.2015. Web. 1.04.2017.

9 Moore, David. W. "Majority supports use atomic bomb on Japan in WWII." *Gallup*. N.p. 5.08.2005. Web. 15.03.2017.

10 *Americans, Japanese: Mutual Respect 70…*, op. cit.

Making the cities being *lieux de mémoire* of a great tragedy

Hiroshima and Nagasaki, frequently used in the narration about war tragedy, are the places that can be perceived through the lenses of Nora's *lieux de mémoire* theory. These places, especially Hiroshima, became the Japanese realms of memory, with its memorials and remainings of the atomic bombings. The case of Hiroshima, the first city in history which experienced the nuclear tragedy and gained the permission to be reconstructed as a realm of memory, is a case study of this paper.

Just after the war, the history of these places was censored by occupying forces for fear of the rage among the members of society[11]. After long-lasting negotiations with occupation forces, in 1949 finally, the Japanese parliament permitted to rebuild Hiroshima as a place of remembrance and peace, on the basis of the *Hiroshima Peace Memorial City Construction Law* that entered into force on the 4th anniversary of the Hiroshima tragedy. The establishment of this memory site was possible not only because of the consent of Americans, but also because of the will of the Japanese nation shown in the first referendum in Japan, where over 90% of voters supported the idea of rebuilding the city[12]. After gaining the permission to start works on establishing Hiroshima as a special place of remembrance, two important aspects should have been arranged. First of all, the whole urban plan and architecture of the area, as well as the relicts of the past and memories, which were to be displayed in the projected museum. In May 1949, the architectural journal Kenchiku zasshi announced a competition brief for the Hiroshima park[13]. In 1955, thanks to the efforts of the city residents and Japanese citizens, such as gathering of the materials related to the atomic bombing, the opening of the museum took place. Those who collected the relicts of A-bomb memory didn't want to leave the display units for the whole construction period and hide them from the audience eyes. Therefore, the A-bomb Reference Material Display Room as a temporary exhibition was presenting the tragedy of Japanese nation to the wider audience until the end of the construction of the contemporary museum building, which at the beginning was called the Memorial Museum of Atomic Bombed Relics. The change of this institution's name perfectly shows the creation of the narration of this specific place of remembrance. Nowadays, the object's name is Hiroshima Heiwa Kinen Shiryōkan, which even though officially translated into Peace Memorial Museum, in the word shiryōkan carries the meaning of archive, the center for documentation.

11 Hein, Laura and Selden, Mark. "Commemoration and Silence. Fifty Years of Remembering of Bomb in America and Japan." *Living with a Bomb. American and Japanese Cultural Conflict in the Nuclear Age.* Ed. Laura Hein and Mark Selden. New York: M.E. Sharpe, 1997, p. 9.

12 "Museum History." Peace Memorial Park and the Peace Memorial Museum. N.p., n.d. Web. 1.04.2017.

13 Cho, Hyunjung. "Hiroshima Peace Memorial Park and the Making of Japanese Postwar Architecture." *Journal of Architectural Education* , Vol. 66, 2012, p. 75.

Hiroshima Memorial Museum is founded on massive columns. It helps to avoid obstructing the view of the A-bomb Dome, the ruin of the former Industry Promotion Hall designed by the Czech architect, Jan Letzel – the main symbol and the lieu de mémoire of atomic tragedy. The Genbaku Dōmu[14] is perfectly visible while looking through the Cenotaph (initially called "the arch for prayers"), what refers to the traditional Japanese thatched-cottage, and is shaped as inverted "u" letter. Under the Cenotaph there is a stone box with the list of all A-bomb's victims and the epitaph: "Rest in Peace, for the error shall not be repeated."

Among the exhibits of the atomic bomb museum, the survivors' stories and lives were presented. As the example can serve Hiroshi Harada, whose leg sank into one of the bodies lying on Hiroshima streets, and this cruel memory still works as a testimony of the war atrocity[15]. This kind of naturalist narration of this place of remembrance refers to the human psyche and it confirms the conviction that the people do not want to commit a similar crime in the future.

The perception of "Hiroshima" in general audience's mind changed from the reminder of a cruel past and tragedy of the Japanese nation to the place that carries the message of the world peace. The architect Tange Kenzō, who won the contest for the Hiroshima's park and place of remembrance architecture, gave a great explanation of this state in the statement included in his proposal: "Peace is not naturally given from the gods, but it should be searched for. This facility is not meant to commemorate peace in an abstract way, but it is for actively producing peace. I hope that my building works as a factory for peace"[16]. Therefore, Hiroshima became a place which is a specific "factory for peace", a lieu de mémoire that appeals to the Japanese consciousness.

Designing Hiroshima. Inspirations and Realizations. The case of Tange Kenzō

The most influential figure in Hiroshima's commemoration history became the abovementioned winner of the Hiroshima memorial – Tange Kenzō, who also appeared to be one of Japan's most internationally acclaimed architects[17]. He modeled on Le

14 The A-Bomb Dome is officially called the Hiroshima Peace Memorial. Commonly in English, the Japanese name of the A-bomb is being used.

15 "*Hiroshima hibakusha determined to keep memory of atomic bombing alive, 70 years on.*" *The Japan Times* (2015): Apr. 2017, http://www.japantimes.co.jp/news/2015/04/14/national/hiroshima-hibakusha-determined-keep-memory-atomic-bombing-alive-70-years/#.WPYDloVOJYc.

16 Tange, Kenzō. "Hiroshima heiwa kinen kōen oyobi kinenkan kyōki sekkei tōsen zuan." *Kenchiku Zasshi* Vol. 64, No. 756 (1949), p. 42, as cited in Cho, Hyunjung., op. cit. p. 76.

17 Zwigenberg, Ran. "The most modern city in the world: Isamu Noguchi's cenotaph controversy and Hiroshima's city of peace." *Critical Military Studies* (2015), p. 102.

Corbusier[18], nevertheless, at the beginning modernist architecture proposed by him in the midst of destructed Hiroshima gained a lot of criticism[19]. The whole idea of designing Hiroshima as the Peace Memorial City that was introduced and implemented by Tange, who expressed the idea of peace by linking the peace museum, Cenotaph for the Atomic Bomb Victims, and the Genbaku Dome together in a geometric whole[20].

Even if the modern architecture, inspired by the Le Corbusier design, seemed to be too modern for rising from the ashes Hiroshima, the postwar period in Japan was the time, when it was "urgent to establish a legitimate style of postwar architecture, distinct from wartime precedent"[21]. This openly claimed statement was also obvious for numerous Japanese architects, who during the American occupation period avoided the traditional Japanese motives in planning, due to the occupation policy that connected the Japanese tradition with the pre-war nationalism. The Hiroshima Peace Memorial plan, which was accepted by the occupation forces and had its introduction during the occupation period, had to include this opinion. But the end of the occupation in 1952 gave some space for Japanese designers to implement traditional art into the project. The avoidance of the traditional and Shintoist elements in architecture, ordered by the occupation forces, could have also been connected to the main architect's past achievements. Tange was the winner of the architectural contest for the Greater East Asia Co-Prosperity Sphere Commemorative in 1942. The designed building (which was never constructed) with the main commemorative hall, reflected Tange's fascination with Le Corbusier's architectural idea, designed as a reinforced concrete structure, basing on traditional architectonic elements. It's impressive gabled roof and windows brought to mind the massive roof and decorative logs called *katsuogi* of the Ise Shrine, a place associated with the imperial power of wartime Japan[22]. The postwar Hiroshima Cenotaph's Japanese traditional thatched-cottage shape was the element that could have been implemented into whole plan of the park, due to the American relaxation of the occupation policy. Nevertheless, its location was similar to that of the commemorative monument in Tange's wartime proposal[23]. The apparent continuity between Tange's wartime and postwar designs was shown by numerous researchers, i.e. Jacqueline Kestenbaum, Terunobu Fujimori, and Hajime Yatsuka[24]. Nevertheless, it was the cooperation with the American-Japanese artist,

18 A Swiss-French architect, designer and urban planner. One of the pioneers of modern architecture.

19 Zwigenberg, Ran., op. cit., p. 102.

20 Ide, Kanako. "A Symbol of Peace and Peace Education: The Genbaku Dome in Hiroshima." *The Journal of Aesthetic Education*, Vol. 41, No. 4 (2007), p. 13.

21 Cho, Hyunjung., op. cit., p. 72.

22 Ibidem.

23 Ibid., p. 76.

24 Ibid., p. 75.

Noguchi Isamu, whose will to reevaluate Japanese cultural roots played a significant role in designing Hiroshima, became a spark for Tange to come back with a plan of introducing Japanese traditional art to Hiroshima memorial.

The outbreak of the Korean War speeded up the project of Hiroshima. Tange was afraid that the war that lasted on the territory of Japan's neighbor would cause a stop in the realization of this place of remembrance. At the same time, the narrative that became dominant in the Hiroshima context turned to be anti-nuclear and anti-American in the context of the U.S. policy towards Korean Peninsula.

The whole project that was started in 1949 became completed in 1955. The construction process was not smooth and many elements of the urban project were contentious. However, the abovementioned linking the peace museum, cenotaph, and the Genbaku Dome together in a geometric whole gave the possibility of achieving the view through the Cenotaph, as described in previous chapters. This arrangement was the example of implementation of modernism into the entire project, what was Tange's aim.

The case of the Genbaku Dome is distinctive itself. Though being the place symbolizing the atomic tragedy and the war site itself, it became the part of Tange's peace architecture, symbolizing the 'positive peace' itself. Ide Kanako explains this paradox in the following way:

> Genbaku Dome owns history because it can be any scene after the bombing. While the Genbaku Dome itself is permanent, the meaning surrounding it can change. In other words, the Genbaku Dome does not provide an image of peace in itself, although it plays an important role by informing the audience of the specific location of Hiroshima. Representations of the Genbaku Dome are used as evidence that peace has been established after the experience of the atomic bomb. Therefore, the Genbaku Dome can be an image of positive peace[25].

The Hiroshima Peace Memorial Museum is one of Tange's first buildings in the postwar period. Its idea undoubtedly derives from Le Corbusier style. The museum is supported on pillars, like Le Corbusier's patented pilotis[26], as well as the building is articulated with reinforced concrete, which was the central concept of Le Corbusier's architecture[27]. What later became the most important aspect of Tange's Hiroshima project is the "tactical synchronization"[28] of the Japanese and international architecture. This style was the outcome of the avoidance of using imperialist architectural motives with the simultaneous usage of traditional, Japanese themes, what resulted in the modern style of architecture and design.

---

25 Ibid., pp. 13-14.

26 Ground-level supporting columns.

27 "AD Classics: Hiroshima Peace Center and Memorial Park / Kenzo Tange." *ArchDaily.com,* Aug. 2017 http://www.archdaily.com/160170/ad-classics-hiroshima-peace-center-and-memorial-park-kenzo-tange.

28 This term was originally used by Hyunjung Cho.

Noguchi Isamu and the unpreparedness for Japanese-American cooperation in designing the A-Bomb memorial

The decisions regarding the act of establishing the place to commemorate victims of A-bomb in Hiroshima was taken together with the occupation forces. Therefore, it can be observed that the achievements of Noguchi perfectly reflected the cooperation between previous enemies and nations who have to build common future. This artist has a European mother and Japanese father and his life was full of the episodes that could become the symbols of new Japanese-American relations. Being aware of his cultural identity before the outbreak of war, he changed his surname from Gilmour to Noguchi in 1923[29]. Living in the U.S. during the war, he voluntarily joined one of the internment camps for Japanese Americans out of solidarity for those, who were held in suspicion because of their race[30]. When he came to Japan in 1950, he became a leader at the forefront of Japanese cultural reconstruction[31].

Being well known as a landscapist, he joined Tange Kenzō, and became famous and involved into such works as the two Peace Bridges (1951-1952) in the Park[32]. He was a perfect choice for both American and Japanese policymakers, being the incarnation of Japanese-American relations and history. He was also a great partner for Tange, whose need of introducing modernism to Hiroshima was perfectly understood by Japanese-American artist. During the press conference, Noguchi Isamu stated that "Hiroshima is probably the most modern city in the world"[33]. The history of Noguchi's coming to Hiroshima was described in his *The Road I Have Walked*:

> Finally I came to Japan and I had an exhibition at Mitsukoshi. Among the works which I showed was a piece called "Bell Tower for Hiroshima". When Mayor Hamai from Hiroshima saw it he said, "Come to Hiroshima. Maybe we can do something." That is why I was able to go to Hiroshima. I went there with Tange-san (Mr. Tange – O.B.). cAt the time there was nothing, absolutely nothing there. I built two bridges, one called "Tsukuru" and the other one called "Yuku"[34].

Nonetheless, his major work was the proposal of a cenotaph project for the victims of the American atomic bomb, which was the realization of his vision to create

29 Lyford, Amy. "Noguchi, Sculptural Abstraction, and the Politics of Japanese American Internment." *The Art Bulletin*, Vol. 85, No. 1 (2003), p. 142.

30 Winther, Bert. "The Rejection of Isamu Noguchi's Hiroshima Cenotaph: A Japanese American Artist in Occupied Japan." *Art Journal*, Vol. 53, No. 4, (1994), p. 23.

31 Ibidem.

32 Yoshinobu, Hakutani and Isamu, Noguchi. "Father and Son: A Conversation with Isamu Noguchi." *Journal of Modern Literature*, Vol. 17, No. 1, 1990, p. 19.

33 Zwigenberg, Ran., op. cit., p. 103.

34 Noguchi, Isamu. "The Road I Have Walked." *Kyotoprize.org*, p. 16. N.d. Web. 1.04.2017, p.6.

a monument – *lieu the mémoire* that plays a major role in the Japanese cultural revival. The Noguchi's design of the cenotaph was described by Bert Winther as follow:

> The unrealized monument was to be a parabolic arch with legs inflated to great girth and sunk deep in the earth. The smooth contours of the tip of the parabola would rise above grade, but the lowering of the undercut of the arch to a cramped crawl space would intensify the sense of submission to gravity and articulate the great domelike weight above. The contours of this outcrop ping would suggest that it was but the excrescence of a form originating deep within the earth, and a subterranean presence was intimated by light that was to radiate in the evening from an aperture in the ground beneath the arch[35].

The design was symbolizing the enormity of the death and the power of nuclear weapons. In addition to this dimension, it was providing an allegory of hope and rebirth. Noguchi stated that the symbolism of his cenotaph design derived from *haniwa*, the pottery models from prehistoric Japanese tombs[36]. Noguchi was rejected by the jury, since the design seemed to be experienced by the Japanese as being exogenous rather than indigenous to Japan[37]. Noguchi perfectly understood that his origin and dual identity were the reason for being declined. He claimed that:

> I was opposed by the people of Hiroshima because I am an American. Certainly, I am an American, but my heart is that of a Japanese and how it ached in the days of the B29 air raids... My feeling was unbearable when Tokyo was burning and the nuclear bomb was falling on Hiroshima. Therefore, I felt guilty for the people who lost their lives all at once. I wanted them to let me do the design more than anyone else. I told them I would do it without payment, but […][38].

This aspect of Noguchi's rejection was also confirmed by Hyunjung Cho, who claimed that "Noguchi's proposal was not accepted by the Committee of the Construction of the Peace Memorial City—in part because members of the committee thought it was inappropriate to entrust a citizen from the nation that dropped the atomic bomb with the design of a memorial to its victims"[39]. Although the criticism that met him directly, Tange supported the ideas of Noguchi and his project of cenotaph, which was rejected mainly because the abovementioned links with the U.S. But, due to the open criticism of Noguchi's project by Kishida Hideto, Tanges's mentor, the only choice for Tange was to complete the cenotaph by combining his and Noguchi's project.

---

35 Winther, Bert., op. cit., p.23.

36 Ibid., p.25.

37 Ibid., p.26.

38 Noguchi, Isamu. "Isamu Noguchi no Naka ni Aru Higashi to Nishi." [The East and West within Isamu Noguchi], *Fujin Gahō* (Women's Pictorial News) (1960), p.224, as translated and cited by Winther, Bert., op. cit.

39 Cho, Hyunjung., op. cit., p. 82.

Isamu Noguchi was a great example of half-Japanese, famous artist who wanted to contribute to the Japan's reconstruction. He referred to the great tragedy that touched the nation just a moment earlier, with references to the traditional Japanese crafts and architecture. This artist was a perfect symbol of bringing America and Japan together – previous enemies and, at the time of Noguchi's work in Hiroshima, the allies that stared cooperating. Nevertheless, the period that fell on the end of the American occupation of Japan and the beginning of new, democratized and demilitarized Japan wasn't a good moment for Japanese society, still having fresh memories of the tragedy. The rejection of Noguchi's ideas and acceptance of the Tange's project was an interesting aspect itself, because of the Tange's past, when he was the former designer of the commemorative project for Japan's wartime militarist regime and also openly supported it[40]. Therefore, even if the postwar policy of occupation forces was to implement the new order, as well as new architecture, which had nothing in common with imperial past of Japan and affected the Japanese-American friendship, the case of Noguchi Isamu showed that among choices taken regarding Hiroshima, things went quite opposite. The artist being the symbol of a new political and social order and wanted to restore Japanese traditional art was rejected. The architect, who worked for the imperial powers, and was the author of projects that emphasized Japanese domination in Asia in the wartime was chosen the winner of the architectural competition and became famous as Japanese modernist, and shaped the most important place of remembrance for Japanese society – Hiroshima.

Conclusion

The cities that suffered from the A-bombs have frequently been analyzed from different perspectives, both social and political. The responsibility for the atomic bombing is constantly being discussed all over the world. The aim of this paper was to explore the role of Hiroshima as a realm of memory, focusing mainly on the selected artistic and architectural dimensions and their social context.

Over seventy years after the atomic bombing the surveys show that the Japanese, as well as American society, expresses the attitude of no necessity of the nuclear attack in 1945. In the same time, Japanese political leaders use this tragedy to promote Japanese role in fighting for the world free from the nuclear weapons. Therefore, Hiroshima as a realm of memory became a tool to promote Japan's antinuclear policy. Even though, Asian states that suffered from Japanese policy during the war see the A-bombed cities as a result of Japanese atrocities in East Asia. Simultaneously, in Japan voices appear that the sufferings associated with the atomic bombings

40 Zwigenberg, Ran., op. cit., p. 107.

should not be reduced because of the atrocities committed by the Japanese armies. Therefore, the main role of Hiroshima is being a "factory for peace," which paradoxically harmonizes with Le Corbusier's idea of the role of architecture. Tange Kenzō, Japanese modernist architect, who designed Hiroshima Peace Park with its buildings and monuments, implemented Le Corbusier's thought and style into the Hiroshima's place of remembrance. Being supported by the local and state authorities, he created the place which became the symbol of peace characterizing Japanese new democracy. The result was, that while the Hiroshima Peace Memorial Park wasn't a scene of political demonstrations, it became a state monument that would transform individuals into national subjects[41].

The important aspect of the analysis is also the Japanese approach to connect East and West, associated with the atomic tragedy, in the post war architectural expressions. The success of such actions depended on the social awareness and readiness, but it was a great approach towards dealing with the tragedy in the context of the new reality of Japanese occupation and future alliance with the U.S. The case of Noguchi Isamu work and design is a great example for this conjuncture. Being a symbol of Japanese-American friendship and cooperation, he didn't manage to become the main architect of the Hiroshima Peace Memorial Park. Nonetheless, the bridges that he projected for the park's purposes became the symbol of the connection between Japan and the U.S. The Tange and Noguchi's case is also symbolic for the post war atmosphere of Japan and the constant balancing between social moods, the policy of occupation forces and the need for the commemoration of victims.

The study conducted in this paper shows the importance of the political situation and social moods in creating the place of remembrance, which will play a major role for the whole nation. Hiroshima is a place, which context was completely changed, coming from the city that was punished for its war legacy to the city that became the symbol of peace.

41 Cho, Hyunjung., op. cit., p. 81.

Bibliography

Barbasiewicz, Olga. *Pomniki i miejsca Pamięci w relacjach międzynarodowych. Wpływ pamięci na stosunki japońsko-amerykańskie z perspektywy Japonii*. Warszawa: Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN, 2016.

Cho, Hyunjung. "Hiroshima Peace Memorial Park and the Making of Japanese Postwar Architecture." *Journal of Architectural Education*, Vol. 66, 2012, pp. 72-83.

"Hiroshima hibakusha determined to keep memory of atomic bombing alive, 70 years on.", *The Japan Times*. N.p. 14.04.2015. Web. 1.04.2017.

Gi-Wook, Shin. "PERSPECTIVE: Historical Disputes and Reconciliation in Northeast Asia: The US Role." *Pacific Affairs*, Vol. 83, No. 4, 2010, pp. 663-673.

Hakutani Yoshinobu. Noguchi, Isamu. "Father and Son: A Conversation with Isamu Noguchi." *Journal of Modern Literature*, Vol. 17, No. 1, 1990, pp. 12-33.

Hein, Laura and Selden Mark. "*Commemoration and Silence. Fifty Years of Remembering of Bomb in America and Japan.*" *Living with a Bomb. American and Japanese Cultural Conflict in the Nuclear Age* Ed. Laura Hein, and Mark Selden, New York: M.E. Sharpe, 1997, pp. 3-34.

Ichitani, Tomoko. ""Town of Evening Calm, Country of Cherry Blossoms": The Renarrativation of Hiroshima Memories." *Journal of Narrative Theory*, Vol. 40, No. 3 (Fall 2010), pp. 364-390.

Ide, Kanako. "A Symbol of Peace and Peace Education: The Genbaku Dome in Hiroshima." *The Journal of Aesthetic Education*, Vol. 41, No. 4, 2007, pp. 12-23.

Lubina, Michał. "Pomiędzy Nankinem a Hiroszimą. Konfliktowe rocznice w Azji Wschodniej jako element rywalizacji chińsko-japońskiej." *Przegląd Humanistyczny*, Vol. 2, 2017, pp. 77-88.

Lyford, Amy. "Noguchi, Sculptural Abstraction, and the Politics of Japanese American Internment." *The Art Bulletin*, Vol. 85, No. 1, 2003, pp. 137-151.

Miyamoto, Yuki. "Rebirth in the Pure Land or God's Sacrificial Lambs? Religious Interpretations of the Atomic Bombings in Hiroshima and Nagasaki." *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 32, No. 1, 2005, pp. 131-159.

Noguchi, Isamu. "Isamu Noguchi no Naka ni Aru Higashi to Nishi." (The East and West within Isamu Noguchi) *Fujin Gahō* (Women's Pictorial News), July 1960, p. 224.

Noguchi, Isamu. "The Road I Have Walked." *Kyotoprize.org*, p. 16. N.d. Web. 1.04.2017.

Nora, Pierre. ed. *Realms of Memory, The Construction of the French Past*, Vol. 1, New York: Columbia University Press, 1996.

Tange, Kenzō. "Hiroshima heiwa kinen kōen oyobi kinenkan kyōki sekkei tōsen zuan." *Kenchiku Zasshi* 64, No. 756, 1949, p. 42.

Tsutsui, Kiyoteru. "The Trajectory of Perpetrators' Trauma: Mnemonic Politics around the Asia-Pacific War in Japan." *Social Forces 87*, no. 3 (2009), pp. 1389-1422.

Winther, Bert. "The Rejection of Isamu Noguchi's Hiroshima Cenotaph: A Japanese American Artist in Occupied Japan." *Art Journal*, vol. 53, no. 4, 1994, pp. 23-27.

Yoneyama, Lisa. *Hiroshima Traces: Time, Space, and The Dialectics of Memory*. Berkeley: University of California, 1999.

Zwigenberg, Ran. "The most modern city in the world: Isamu Noguchi's cenotaph controversy and Hiroshima's city of peace." *Critical Military Studies*, 2015, pp. 102-115.

Websites

"AD Classics: Hiroshima Peace Center and Memorial Park / Kenzo Tange." *ArchDaily.com.* N.p., 29.08.2011. Web. 25.08. 2017.

"Americans, Japanese: Mutual Respect 70 Years After the End of WWII." *Pew Research Center 2015*. N.p., 7.04.2015. Web. 1.04. 2017.

Moore, David.W. "Majority supports use atomic bomb on Japan in WWII." *Gallup*. N.p. 5.08.2005. Web. 15.03. 2017.

"Museum History." *Peace Memorial Park and the Peace Memorial Museum.* N.p., n.d. Web. 1.04. 2017.

Summary

Creating the place of remembrance in Hiroshima as a Japanese *lieu de mémoire* commemorating A-bombs. The role of art and architecture

This article focuses on the role of architecture and art in regards to the picture of Hiroshima as a specific place of remembrance (*lieu de mémoire*) for Japanese society. While analyzing those aspects, not only the form and design were considered, but also the political situation in the 1940s and 1950s, as well as social moods and expectations that shaped the postwar Japan. The paper bases on a case study of an architect Tange Kenzō and Noguchi Isamu, also an architect and artist, who had a great influence onto the creation of Hiroshima Peace Memorial Park.

Michał Lubina

Po apokalipsie. Następstwa ludobójstwa Czerwonych Khmerów w Kambodży i ograniczone próby rozliczenia ich zbrodni

Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu Uniwersytetu Jagiellońskiego

Mimo że minęło niemal 30 lat od obalenia reżimu czerwonokhmerskiego, następstwa tych rządów są wciąż odczuwalne w Kambodży. Sytuacja polityczna, jaka ukształtowała się po obaleniu Czerwonych Khmerów, wciąż pozwala utrzymać władzę premierowi Hun Senowi, który zezwolił na jedynie częściowe rozliczenie zbrodni czerwonokhmerskich. Wyraźnie jest to widoczne w historii Trybunału ds. Zbrodni Czerwonych Khmerów.

Tematem artykułu jest kwestia połowicznych rozliczeń zbrodni czerwonokhmerskich w Kambodży, a celem – wyjaśnienie, iż przyczyną uniemożliwiającą szerszy proces lustracji i pełne rozliczenie winnych zbrodni ludobójstwa jest specyficzna sytuacja społeczno-polityczna kraju. W warstwie metodologicznej artykuł opiera się *implicite* na tak zwanym problemie kata występującym w literaturze dotyczącej sprawiedliwości okresu przejściowego[1] i polegającym na pytaniu o to, jaką postawę należy przyjąć w trakcie transformacji ustrojowej wobec dawnych prześladowców: wybaczyć im (amnestia, zgoda narodowa) czy też ich ukarać (oskarżenie, lustracja) – Kambodża w tym ujęciu wpisuje się w „hybrydowe scenariusze"[2]. Wybór przez kambodżański *establishment* połowicznego rozliczenia zbrodni powoduje określone konsekwencje społeczne, takie jak pogłębienie tradycyjnego fatalizmu, a także sprawiają, iż przed Khmerami wciąż stoi zadanie „pracy pamięci". W niniejszym tekście po

1 Por. R. David, I. Holliday, *Set the Junta Free: Pre-transitional Justice in Myanmar's Democratisation*, "Australian Journal of Political Science" 2006, No. 1; J. H. Herz, *Conclusion* [w:] *From Dictatorship to Democracy. Coping with the Legacies of Authoritarianism and Totalitarianism*, ed. J. H. Herz, Westport – London 1982; S. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman 1991.

2 Por. R. David, I. Holliday, op. cit., ss. 93–94. Wszystkie przekłady, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora artykułu.

wprowadzeniu na temat terminów związanych z badaniem nad pamięcią oraz wstępu historycznego omówiona zostanie działalność Trybunału ds. Czerwonych Khmerów i przyczyny „hybrydowej sprawiedliwości" w Kambodży.

Wstęp. Pamięć a polityka

Pamięć to ważny przedmiot nauk społecznych, często występujący także w debacie publicznej i politycznej. W badaniach nad problemem pamięci wyróżnia się trzy paradygmaty[3]: „ramy pamięci", czyli instrumenty, jakimi posługuje się pamięć zbiorowa, „miejsca pamięci", a więc wszystkie symboliczne wytwory materialne i niematerialne, z których wywodzi się tożsamość zbiorowa[4], oraz „pracę pamięci" – zarówno pamięć ukończoną, jak i środki, przez które powinniśmy wpływać na pamięć[5].

W rozważaniach nad pamięcią należy rozróżnić pamięć od historii i polityki. Zgodnie z założeniami Maurice'a Halbwachsa historia jest jedna, natomiast pamięci historycznych jest tyle, ile zbiorowości[6]. Dzieje się tak, gdyż pamięć jest działaniem zbiorowym grupy, dodatkowo niepełnym, ponieważ zbędne fragmenty podlegają odrzuceniu[7]. Stąd w kontekście historycznym i politycznym istotna jest selektywność pamięci[8], będąca po części rezultatem świadomej polityki państw („przemysłu wychowawczego")[9], jednak także tego, że w naszych wspomnieniach częściej zapamiętujemy negatywne zdarzenia. Są one również kluczowe dla tworzenia świadomości narodowej, gdyż „cierpienie jednoczy bardziej niż radość", zaś „okresy żałoby są więcej warte dla pamięci narodowej niż triumfy, gdyż nakładają obowiązki i domagają się wspólnych działań"[10]. Do tego dochodzą „wybrane traumy" (przegrane wojny, bitwy, utrata niepodległości lub terytorium a przede wszystkim poczucie narodowego upokorzenia), znacznie ważniejsze od zwycięstw w tworzeniu tożsamości narodowej

3 Por. O. Barbasiewicz, *Pomniki i miejsca pamięci w relacjach międzynarodowych. Wpływ pamięci na stosunki japońsko-amerykańskie*, Warszawa 2016, s. 14.

4 Por. L. D. Kritzman,: *Foreword* [w:] *Realms of Memory. The Construction of the French Past*, t. 1, red. P. Nora, New York 1996, ss. IX–XV.

5 Por. P. Ricœur,. *History and Truth*, transl. C. A. Kelbley, Evanston 1965; idem, *Memory, History, Forgetting*, Chicago 2004.

6 Por. J. Assmann, *Collective Memory and Cultural Identity* [w:] *Kultur und Gedächtnis, Suhrkamp*, hrsg. J. Assmann, T. Hölscher, Frankfurt am Main 1998, ss. 125–133.

7 Por. M. Król, *Wstęp do wydania polskiego* [w:] M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Warszawa 2008, s. XXVI.

8 Por. M. Kula, *Między przeszłością a przyszłością. O pamięci, zapominaniu i przewidywaniu*, Poznań 2004, ss. 12–77.

9 Por. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997, s. 194.

10 E. Renan, *What is a Nation?* [tekst wygłoszony na Sorbonie 11 marca 1882 r.], transl. E. Rundell [on-line:] http://ucparis.fr/files/9313/6549/9943/What_is_a_Nation.pdf [01.09.2017].

i przenoszone z pokolenia na pokolenie[11]. Pamięć cechuje też brak linearności – na skutek impulsu (współczesnych wydarzeń) następuje przypominanie sobie faktów dawno zapomnianych, a dotyczy to szczególnie społeczeństw, w których gwałtownie przerwano tradycję (w przypadku Kambodży są to rządy czerwonokhmerskie); w takiej sytuacji często występuję silne zachowanie pamięci o dawnych czasach i ich idealizowanie[12]. Pamięć jest też „szczególnie silnie kultywowana w społeczeństwach, gdzie przeszłość stanowi legitymizację władzy"[13].

Wszystkie wspomniane wyżej prawidłowości mają znaczenie w rozważaniach na temat złożonej interakcji między historią i polityką a pamięcią. Historia, stanowiąc domenę zbiorowości, zawsze znajdowała się w rękach władz, z kolei pamięć należała do sfery prywatnej[14]. Ponadto polityczne wykorzystywanie pamięci ma wpływ na wspólne jej postrzeganie. Obecnie zauważalny jest powrót polityki do historii, co skutkuje tym, że pamięć zbiorowa staje się tożsama z pamięcią narodową[15]. Dzieje się tak, gdyż pamięć staje się ważnym frontem w walce politycznej. Poprzez interpretację pamięci – lub wręcz manipulowanie nią – partie polityczne bądź rządy pragną uprawomocniać swoje posunięcia. Dzieje się tak szczególnie silnie w przypadku tych narodów, w których pamięć stała się narzędziem ideologii państwowej lub wręcz propagandy. Wówczas występuje potrzeba przywracania własnej zagubionej/utraconej/zawłaszczonej tożsamości, ale tylko w sposób fragmentaryczny: w stopniu odpowiadającym politykom[16], gdyż „przeszłość interesuje polityków o tyle, o ile modyfikacja czy utrwalenie jej istniejącego obrazu we własnym społeczeństwie i wśród obcych poszerzają możliwości działania polityków […] przeszłość jest więc jednym z narzędzi, którymi politycy posługują się, aby realizować właściwe im cele"[17]. Politycy wykorzystują aparat pamięci do realizacji własnych potrzeb. W ten sposób historia staje się „nie tym, co się zdarzyło, lecz tym, co się odnotowało"[18], a powszechnie znane zdania o tym, że „zwycięzcy piszą historię", mające swój literacki wymiar chociażby w Orwellowskim „kto kontroluje przeszłość, ten kontroluje przyszłość"[19], znajdują przynajmniej w części swoje uzasadnienie.

---

11 Por. V. D. Volkan, *Bloodlines. From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism,* Boulder 1998, ss. 19–28.

12 Por. O. Barbasiewicz, op. cit., s. 19.

13 M. Kula, op. cit., s. 12.

14 Por. P. Nora, *Czas Pamięci*, „Res Publica Nowa" 2001, nr 7, s. 41.

15 Por. O. Barbasiewicz, op. cit., s. 19.

16 Por. B. Osadczuk, *Ukradziona pamięć* [w:] *Pamięć. Wyzwanie dla nowoczesnej Europy*, red. R. Traba, Olsztyn 2008, s. 109.

17 A. Smolar, *Władza i geografia pamięci* [w:] *Pamięć…*, s. 51.

18 M. Kula, op. cit., s. 216.

19 G. Orwell, *Rok 1984*, tłum. T. Mirkowicz, Kraków 2004, s. 32.

Postczerwonokhmerska Kambodża

Ludobójstwo Czerwonych Khmerów jest tematem dobrze zbadanym w literaturze[20]. Konsekwencje obalenia rządów czerwonokhmerskich, chociaż odczuwane po dzień dzisiejszy, są znane słabiej. Wietnamska inwazja Kambodży w 1979 r. zakończyła rządy Czerwonych Khmerów w większej części kraju i uratowała naród khmerski od całkowitej zagłady[21], przyniosła jednak okupację, polegającą na zainstalowaniu satelickich władz złożonych z czerwonokhmerskich dywersantów. Ludowa Republika Kampuczy (LRK), istniejąca w latach 1979–1985, rządzona przez Hun Sena[22], była biedna, zacofana, nieuznana międzynarodowo i dławiona ciągłą wojną domową z kontrolującymi zachód kraju Czerwonymi Khmerami[23].

Zmiany z przełomu lat 80. i 90. XX wieku doprowadziły do wycofania wojsk wietnamskich i zakończenia nadzoru ONZ nad procesem pokojowym do czasu wyłonienia nowych władz i zaprzestania wojny domowej[24]. Hun Sen podpisał porozumienia, jednak nie zamierzał zrzekać się władzy. Jego administracja najpierw nie przekazała swoich uprawnień ONZ[25], a następnie nie oddawała władzy po przegranych wyborach powszechnych w roku 1993[26]. Wspólnota międzynarodowa od dwóch dekad udaje, że nie zauważa działań Hun Sena, gdyż nie chce przyznać, że „inżynieria polityczna ONZ" zawiodła[27]. To powoduje, iż nie opłaca się – zarówno wizerunkowo, jak i ekonomicznie – kwestionować legitymizacji reżimu.

Polityczne uregulowanie kwestii czerwonokhmerskiej

Zasługą Hun Sena było uregulowanie kwestii Czerwonych Khmerów, choć w sposób stanowiący przyczynę kontrowersji związanych rozliczeniem zbrodni. Dyktator

20 Por. m.in.: A. W. Jelonek, *Rewolucja Czerwonych Khmerów 1975–1979*, Warszawa 1998; L. M. Nijakowski, *Rozkosz zemsty. Socjologia historyczna mobilizacji ludobójczej*, Warszawa 2013, ss. 167–175; W. Górnicki, *Bambusowa klepsydra*, Warszawa 1980; M. I. Mydlarsky, *Ludobójstwo XX wieku*, tłum. B. Wojciechowski, Warszawa 2010, ss. 271–283; B. Kiernan, *The Pol Pot Regime. Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975–79*, New Haven – London 1996.

21 Por. A. Kowalczyk, *Militarne zaangażowanie Wietnamu w Kambodży w latach 1977–1991. Próba ujęcia systemowego* [w:] *Polska – Kambodża. Łączy nas bolesna przeszłość, zbliży nas przyszłość*, Toruń 2007, ss. 142–186.

22 Por. H. C. Mehta, J. B. Mehta, *Hun Sen: Strongman of Cambodia*, Michigan 2008, s. 10.

23 Por. A. W. Jelonek, *Kambodża. Historia państw świata w XX wieku*, Warszawa 2008, ss. 160–225.

24 Por. United Nation Security Council, *United Nations Resolution 745 (1992) of 28 January 1992*.

25 Por. A. W. Jelonek, *Kambodża. Historia*…, s. 241; J. Bayer, *Kambodża – ONZ w godzinie udanej próby* [w:] *Polska – Kambodża*…, s. 309.

26 Por. A. W. Jelonek, *Dynamika transformacji kambodżańskiej sceny politycznej* [w:] *Polska – Kambodża*…, s. 54.

27 Por. idem, *W stronę nieliberalnej demokracji. Szkice z antropologii politycznej Azji Południowo-Wschodniej*, Warszawa 2002, ss. 162–193.

postawił na zakulisowe porozumienie z częścią czerwonokhmerskiej elity, która w zamian za złożenie broni otrzymała gwarancję bezpieczeństwa. Ten polityczny układ był korzystny, ponieważ zabezpieczał interesy elity władzy Hun Sena.

Czerwonokhmerska partyzantka jeszcze pod koniec lat 90. stanowiła zagrożenie dla państwa. Chociaż zmiany geopolityczne osłabiły ją, wciąż niemożliwe było jej pokonanie, dlatego kluczem do zwycięstwa nad nią okazała się taktyka Hun Sena: tworzenie podziałów, a następnie polityczne przekupstwo części liderów.

W listopadzie 1996 r. na stronę rządu przeszedł Ieng Sary, dawniej trzeci co do ważności członek Czerwonych Khmerów. W zamian za złożenie broni Ieng i inni decydenci uzyskali amnestię, zaś z terenów uprzednio kontrolowanych przez Czerwonych Khmerów wydzielono nową prowincję ze stolicą w Pailin, której zarząd oddano dawnym czerwonokhmerskim dowódcom[28], a około połowę z siedemdziesięciotysięcznej populacji stanowią dawne czerwonokhmerskie kadry[29]. Dezercja Ienga doprowadziła w 1997 r. do podziału w pozostałych oddziałach czerwonokhmerskich, w rezultacie w 1998 r. frakcja Ta Moka (opowiadająca się za kompromisem z rządem) zwyciężyła swoich konkurentów z frakcji Pol Pota (ten ostatni został aresztowany i wkrótce potem zmarł); to doprowadziło do poddania się w 1998 r. Noun Chea (dawniej drugiego w hierarchii ruchu) oraz Khieu Samphana (dawniej czwartego), zaś pod koniec 1999 r. Ta Moka (wszyscy otrzymali amnestię). Ruch czerwonokhmerski przestał istnieć.

Dawni Czerwoni Khmerzy nie byli rozliczani, powrócili do życia w społeczeństwie, najczęściej w Pailinie, osiągając nawet sukcesy gospodarcze (czerwonohmerskie elity zachowały przywileje, między innymi prawa własności do ziemi i nieruchomości, co uczyniło ich majętnymi). Przykładem tej polityki było pomijanie aż do 2009 r. nauczania o Czerwonych Khmerach w podręcznikach szkolnych[30].

Brak rozliczeń zbrodni był linią rządu: Phnom Penh utrzymywało, iż tylko tak możliwy jest pokój i pojednanie narodowe. Istotnie, porozumienie z czerwonokhmerskimi elitami zakończyło wojnę domową. Jednakże motywacją rządu była w równym stopniu troska o zapobieżenie lustracji ich własnych działań: znacząca część *establishmentu* Hun Sena, z nim samym na czele, to dawni oficerowie czerwonokhmerscy. Działali więc interesie grupowym.

28 Por. E. Kinetz, Y. Samean, *As Trials Loom, Peace Still Feels Fragile in Pailin*, „The Cambodia Daily" [on-line:] https://www.cambodiadaily.com/archives/as-trials-loom-peace-still-feels-fragile-in-pailin-61636/ [28.08.2017].

29 Por. A. Palm, *The Khmer Rouge's Last Stronghold in Cambodia*, „The Telegraph" [on-line:] http://thediplomat.com/2016/05/pailin-the-khmer-rouges-last-stronghold/ [28.08.2017].

30 Por. ibidem.

Trybunał ds. zbrodni Czerwonych Khmerów i jego ocena

Polityka Hun Sena doprowadziła do sytuacji, w której zbrodniarze czerwonokhmerscy dożywali swych lat w komfortowych warunkach, przebywając w willach, zaś szeregowi zbrodniarze funkcjonowali swobodnie[31], co doprowadziło do protestów części społeczeństwa (większość pozostawała obojętna) oraz społeczności międzynarodowej. Nie chcąc ponosić politycznych kosztów bezkarności, Hun Sen zwrócił się w 1997 r. do ONZ z prośbą o ustanowienie Trybunału ds. Zbrodni Czerwonych Khmerów[32], a jednocześnie zakulisowo uniemożliwiał jego pracę.

Na skutek długotrwałych negocjacji dopiero w 2003 r. zawarto porozumienie Kambodża – ONZ o powołaniu Nadzwyczajnej Izby Sądu Kambodży ds. Ukarania Zbrodni okresu Demokratycznej Kampuczy[33]. Tak długi okres wiązał się z naciskami Phnom Penh, by Trybunał był sądem kambodżańskim z siedzibą w Kambodży i z kambodżańskimi sędziami. Ostatecznie sąd ma charakter hybrydowy: jest częścią kambodżańskiej jurysdykcji, lecz z uwagi na słabość sądownictwa tego kraju i naturę zbrodni (przeciwko ludzkości) korzysta również z prawa międzynarodowego (termin „sąd hybrydowy" wprowadzono właśnie na określenie procesów w Kambodży, Timorze Wschodnim i Sierra Leone)[34]. W jego skład wchodzi 17 sędziów z Kambodży oraz 12 sędziów międzynarodowych zatwierdzonych przez Sekretarza Generalnego ONZ. Trybunał karze za zbrodnie popełnione przeciwko prawu karnemu Kambodży z 1956; maksymalną karą na jaką może skazać, jest dożywotnie pozbawienie wolności[35].

Prawnicza hybryda była nie tylko kompromisem między kambodżańską suwerennością a międzynarodowymi standardami, lecz przede wszystkim polityczną ceną za zgodę na powołanie Trybunału: miała uchronić *establishment* Hun Sena przed odpowiedzialnością prawną – służyła temu formuła polegająca na tym, że Trybunał będzie sądził tylko „najważniejszych przywódców" i „najbardziej odpowiedzialnych"

31 Por. *Khmer Rouge leaders facing trial* BBC [on-line:] http://www.bbc.co.uk/news/world-asia-15781209 [28.08.2017].

32 Por. *Letter from the Co-Prime Ministers of Cambodia to the UN Secretary General* [on-line:] http://www.unakrt-online.org/sites/default/files/documents/June_21_1997_letters_from_PMs-2-1.pdf [28.08.2017].

33 Por. *Agreement between the United Nations and the Royal Government of Cambodia concerning the prosecution under Cambodian law of crimes committed during the period of Democratic Kampuchea*, UN [on-line:] https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%202329/Part/volume-2329-I-41723.pdf [28.08.2017].

34 Por. *International Tribunals: Hybrid Courts* GIG [on-line:] http://libguides.graduateinstitute.ch/icl/hybrid [28.08.2017].

35 Por. *Law On The Establishment of Extraordinary Chambers In The Courts Of Cambodia For The Prosecution Of Crimes Committed During The Period Of Democratic Kampuchea*, ECCG.Gov.Kh [on-line:] https://www.eccc.gov.kh/sites/default/files/legal-documents/KR_Law_as_amended_27_Oct_2004_Eng.pdf [28.08.2017].

za zbrodnie[36]. Dopiero po trzech latach Trybunał znalazł siedzibę, środki na funkcjonowanie (głównie zagraniczne) i sędziów, zaprzysiężonych w lipcu 2006 r.

W 2007 r. wniesiono pierwszą sprawę – przeciwko Kaing Guek Eav (pseudonim „Duch") odpowiedzialnemu za służby bezpieczeństwa i system więzienny Czerwonych Khmerów. Proces zakończył się 27 listopada 2010 r. wyrokiem dożywocia [37]. Szybkie osądzenie „Ducha" stało się możliwe, ponieważ sam przyznał się do winy. Trudniejsza okazała się kolejna sprawa – oskarżenie Nuon Chea, Ienga Sery'ego, Khieu Samphana oraz Ieng Thirith (żony Ienga Sary'ego) – często odraczana z uwagi na wykorzystywanie przez oskarżonych licznych kruczków prawnych, korupcję, naciski i manewry rządu kambodżańskiego, celowo odwlekającego tę sprawę[38]. Sprawy Nuon Chea i Khieu Samphana, aresztowanych w 2007 r., zakończyły się skazaniem na dożywocie za zbrodnie przeciwko ludzkości (odpowiednio w 2014 i 2015 r. – obaj odsiadują wyroki). Proces Ienga Sary'ego, również aresztowanego w 2007 r., przeciągał się tak długo, że oskarżony zmarł w marcu 2013 r. Podobna sytuacja miała miejsce w przypadku Ieng Thirith, uznanej w 2011 r. za niezdolną do dalszego udziału w rozprawie z powodu choroby Alzheimera i wypuszczonej z aresztu (zmarła pod nadzorem policji w 2015 r.)[39].

Znacznie gorzej przedstawia się bilans trzeciej i czwartej sprawy. Sprawa nr 3 toczy się przeciwko Meas Muthowi, byłemu dowódcy floty Czerwonych Khmerów. Pomimo aktu oskarżenia i wydania dwóch nakazów aresztowania Meas pozostaje na wolności, gdyż policja kambodżańska nie wykonała tych nakazów[40]. W rezultacie domniemany zbrodniarz żyje spokojnie w swoim domu w prowincji Battambang, a jego sprawa wciąż nie została rozwiązana[41]. Równie problematyczna jest czwarta sprawa – przeciwko dowódcom średniego szczebla, Im Chaem, Ao Ann and Yim Tith, oskarżanym o nadzorowanie masakr w obozach. Im Chaem została wójtem w dystrykcie Anlong Veng, zaś Yim Tith stał się bogatym przedsiębiorcą. Procedowanie sprawy od początku utrudniali urzędnicy rządowi, twierdząc, że podkopie ona

36 Por. S. Mydans, *11 Years, $300 million and 3 Convictions. Was the Khmer Rouge Tribunal Worth It?*, „The New York Times" [on-line:] https://www.nytimes.com/2017/04/10/world/asia/cambodia-khmer-rouge-united-nations-tribunal.html 10.04.2017 [28.08.2017].

37 Por. *Case 001 documents declassified by the Supreme Court Chamber*, ECCC.Gov.Kh. [on-line:] https://www.eccc.gov.kh/en/Case001-Declassified [28.08.2017].

38 Por. *Cambodia: Government Obstructs Khmer Rouge Court*, Human Rights Watch [on-line:] https://www.hrw.org/news/2013/09/05/cambodia-government-obstructs-khmer-rouge-court [28.08.2017].

39 Por. *Case 002*, ECCC.Gov.Kh [on-line:] https://www.eccc.gov.kh/en/case/topic/2 [28.08.2017].

40 Por. L. Crothers, *Cambodian judges against arresting war crimes suspect*, Videonews [on-line:] https://news.videonews.us/cambodian-judges-against-arresting-war-crimes-suspect-2633485.html [28.08.2017].

41 Por. *Mr Meas Muth charged in Case 003*, ECCC.Gov.Kh [on-line:] https://www.eccc.gov.kh/en/articles/mr-meas-muth-charged-case-003 [28.08.2017].

proces pojednania narodowego[42]. Sprawa utknęła w martwym punkcie, wyłączono z niej Im Cheam, dawną podwładną Ta Moka, która w spokoju dożywa swoich dni w domu przy granicy tajskiej, otoczona powszechnym szacunkiem i głosząca mądrość buddyjskich maksym[43]. Oskarżonymi w tej sprawie pozostali tylko Ao Ann i Yim Tith, lecz nie przebywają w areszcie[44]. Z uwagi na nieustanne sabotowanie i utrudnianie działań Trybunału na wiele administracyjnych, prawnych, politycznych i nieformalnych sposobów przez rząd kambodżański kolejni sędziowie międzynarodowi stopniowo rezygnowali z zasiadania w tym organie. Od początku istnienia Trybunału wizje kambodżańska (ograniczone osądzenie sprawców) i międzynarodowa (znacznie szersze ukaranie winnych) były trudne do pogodzenia – patrząc z obecnej perspektywy, wygrała perspektywa kambodżańska[45].

Administracyjna obstrukcja Trybunału ze strony rządowej jest oficjalnie tłumaczona chęcią utrzymania pokoju w kraju i zapobieżenia wojnie domowej. Zgodnie z narracją rządową w razie szerszego rozliczania winnych prowincja Pailinu może się zbuntować. Z tego też powodu czerwonokhmerskie kadry średniego i niskiego szczebla nie zostaną pociągnięte do odpowiedzialności: Trybunał miał osądzić tylko kilku najważniejszych przywódców (z którymi zresztą Hun Sen umówił się, że w zamian za zgodę na wzięcie udziału w procesie ich rodziny nie zostaną oskarżone i będą mogły zachować majątki), dlatego też otrzymał przyzwolenie na osądzenie „mniej niż 10 ludzi"[46]. To właśnie z uwagi na ten cel Hun Sen tak długo i żmudnie negocjował warunki Trybunału i uzyskał częściową kontrolę nad zakresem jego działalności[47] i z tego samego powodu blokuje udział kluczowych świadków zajmujących obecnie stanowiska ministerialne[48]. Ujawnienie zbyt wielu szczegółów mogłoby bezpośrednio zaszkodzić obecnemu *establishmentowi*: Hun Sen, ograniczając działalność Trybunału, dba o własny interes.

Podsumowanie działalności Trybunału jest niejednoznaczne. Z jednej strony zdołał on skazać prawomocnym i niekwestionowanym wyrokiem dwóch najważniejszych po Pol Pocie zbrodniarzy czerwonokhmerskich: Noun Chea i Khieu Samphana (a także „Ducha") ukarano dożywociem, zaś Ieng Sary zmarł w więzieniu. Oznaczało to długo wyczekiwaną sprawiedliwość dla ofiar i dla pamięci zmarłych. Zwolennicy

42 Por. J. Ferrie, *Khmer Rouge crimes in legal limbo*, „The National" [on-line:] https://www.thenational.ae/world/asia/khmer-rouge-crimes-in-legal-limbo-1.425857 [28.08.2017].

43 Por. J. Wallace, *The Bucolic Life of Cambodian Grandmother Accused of Mass Killings*, „The New York Times" [on-line:] https://www.nytimes.com/2017/02/24/world/asia/cambodia-khmer-rouge-im-chaem.html [28.08.2017].

44 Por. *Case 004*, ECCC.Gov.Kh [on-line:] https://www.eccc.gov.kh/en/case/topic/98 [28.08.2017].

45 Por. S. Mydans, op. cit.

46 J. Ferrie, op. cit.

47 Por. E. Kinetz, Y. Samean, op. cit.

48 Por. S. Mydans, op. cit.

Trybunału podkreślają, że jest to sukces, gdyż bez Trybunału zbrodniarze dożyliby swoich dni w spokoju; ponadto wyroki przywróciły temat rozliczenia Czerwonych Khmerów do debaty publicznej w społeczeństwie, gdzie ofiary wolą zapomnieć, a młode pokolenie wie niewiele i w jeszcze mniej wierzy. Z drugiej strony skazanie jedynie trzech osób przez jedenaście lat działalności przy kosztach wynoszących 300 milionów dolarów amerykańskich trudno uznać za sukces[49]. Dlatego też – jak piszą John Ciorciari i Anne Heindel – sprawiedliwość Trybunału jest „hybrydowa" nie tylko w sensie prawniczym (jako eklektyczne połączenie prawodawstwa kambodżańskiego z międzynarodowym) – lecz również metaforycznie: jest to sprawiedliwość połowiczna, kompromisowa i jako taka stanowi zmarnowaną szansę na zadośćuczynienie[50]. Zawiedzione nadzieje widać też w społecznym nastawieniu do Trybunału. Na początku cieszył się on ogromnym poparciem społecznym: od początku jego pracy ponad 350 tysięcy ludzi obserwowało posiedzenia bądź brało w nich udział, zaś poparcie dla sprawy wyraziło 67% społeczeństwa[51]. Z czasem entuzjazm wobec Trybunału się zmniejszał, głównie z powodu ograniczonej skuteczności jego działań, co doprowadziło do „cynizmu i brak zaufania do [tej] instytucji"[52].

Trybunał nie podkopał legitymizacji Hun Sena: dla wielu jest on gwarantem względnej stabilności (choć ostatnio się to zmienia)[53]. Kraj rozwija się gospodarczo i odbudowuje po latach konfliktów. Dlatego też utrzymanie *status quo* jest dla wielu satysfakcjonujące. To zaś powoduje, że połowiczne rozliczenie zbrodni czerwonokhmerskich nie budzi większego społecznego sprzeciwu; wpisuje się w powszechny fatalizm i przekonanie, że – zważywszy na straszną przeszłość – obecnie i tak nie jest najgorzej.

Podsumowanie

W odradzającej się po ludobójstwie Kambodży polityczne uwarunkowania długo uniemożliwiały rozliczenie czerwonokhmerskich zbrodni, od dekady zaś dają możliwość przywrócenia jedynie częściowej sprawiedliwości. Stało się tak, gdyż pamięć w warunkach kambodżańskich jest nierozerwalnie złączona z uwarunkowaniami

49 Por. ibidem.

50 Por. J. D. Ciorciari, A. Heindel, *Hybrid Justice, The Extraordinary Chambers in the Courts of Cambodia*, Michigan 2014, ss. 14–71,261–279.

51 Por. International Republican Institute, *Survey of Cambodian Public Opinion. January 27 – February 26, 2008* [on-line:] https://opendevelopmentcambodia.net/wp-content/blogs.dir/2/files_mf/1379319620312.pdf [01.09.2017].

52 Open Society Justice Initiative, cyt. za: *Before The Office of The Co-Investigating Judges Extraordinary Chambers In The Courts Of Cambodia 01239929*, ECCC.Gov.Kh [on-line:] https://www.eccc.gov.kh/sites/default/files/documents/courtdoc/2016-05-17%2000:26/D198_EN.PDF [28.08.2017].

53 Przyszłoroczne wybory parlamentarne mogą odsunąć Hun Sena od władzy – pod warunkiem, że opozycja naprawdę wygra, wybory nie zostaną sfałszowane i że Hun Sen pogodzi się z porażką.

politycznymi. Rządzący *establishment* Hun Sena, składający się z byłych oficerów czerwonokhmerskich, zdołał zakończyć wojnę domową w Kambodży, oferując Czerwonym Khmerom amnestię i gwarancję bezpieczeństwa. Z uwagi na naturę porozumień rząd w Phnom Penh najchętniej pozostawiłyby sprawę zbrodni Czerwonych Khmerów jedynie osądowi historii, jednak presja światowa oraz (w znacznie mniejszym stopniu) wewnętrzna zmusiły Hun Sena do częściowego rozliczenia ludobójstwa Czerwonych Khmerów. Phnom Penh zdołało jednak kontrolować działalność Trybunału ds. zbrodni Czerwonych Khmerów – w efekcie skazano tylko kilku najważniejszych przywódców, bez szerszego rozliczenia. Tym samym Hun Sen, poprzez wyrywkową działalność Trybunału, zdołał utrzymać swoje rządy.

Postczerwonokhmerskie elity władzy w Phnom Penh rozstrzygnęły więc problem kata w sposób hybrydowy (częściowe rozliczenie), z akcentem na wybaczenie/zapomnienie – z powodu własnych interesów politycznych. Miało to zasadniczy wpływ na kwestie społeczne: doprowadziło do ugruntowania się tradycyjnego khmerskiego fatalizmu społeczeństwa wobec władzy. Tym samym proces czerwonokhmerskich zbrodniarzy nie stał się opisywanym przez teoretyków badań nad pamięcią (Pierre'a Norę, Lawrence'a D. Kritzmana czy Paula Ricœura) impulsem, który przypomniał społeczeństwu dawną traumę, a co za tym idzie – okres czerwonokhmerski nie stał się również dla współczesnego społeczeństwa khmerskiego Renanowskim „cierpieniem, które jednoczy bardziej niż zwycięstwo"[54] ani Volkanowską „wybraną traumą"[55]. Idąc za myślą wspomnianych teoretyków, należałoby stwierdzić – za Paulem Ricœurem – iż przed społeczeństwem kambodżańskim stoi wciąż konieczność „pracy pamięci". Według francuskiego myśliciela społeczeństwa i jednostki mogą być „chore" na przeszłość i muszą wykonać „pracę pamięci" na wzór przechodzenia żałoby. Ową „pracę pamięci" powinna służyć temu, by zapomnieć i zacząć budować dobre relacje, będzie więc ona zarówno pamięcią ukończoną jak i środkami, przez które powinniśmy wpływać na pamięć[56].

Założenie, że społeczeństwu kambodżańskiemu uda się wykonać „pracę pamięci", jest jednak optymistyczne. Równie – a być może nawet bardziej – prawdopodobne jest, że zbrodnie czerwonokhmerskie zostaną w dużej mierze społecznie zapomniane. Warunki bardzo młodego społeczeństwa (większość nie pamięta okresu czerwonokhmerskiego), tradycyjnego fatalizmu oraz niechętnej dalszym rozliczeniom elity nie sprzyjają „pracy pamięci".

---

54 E. Renan, *What is a Nation?* Ucparis.fr [on-line:] http://ucparis.fr/files/9313/6549/9943/What_is_a_Nation.pdf [07.09.2017].

55 V. D. Volkan, *Bloodlines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism,* Boulder 1998, ss. 19–28.

56 Por. P. Ricœur,. *History and Truth*, transl. C. A. Kelbley. Evanston 1965; idem, *Memory, History, Forgetting*, transl. K. Blamey, D. Pellauer, Chicago 2004.

Za to obecna sytuacja w Kambodży bardzo dobrze odpowiada innym założeniom teoretycznym przywołanym na początku tej pracy, a mianowicie tezie o wybiórczej interpretacji lub wręcz skutecznej manipulacji pamięcią zbiorową stosowanej przez polityków (w tym wypadku *establishment* Hun Sena) w celu legitymizacji własnych poczynań. W efekcie społeczna pamięć o zbrodniach czerwonokhmerskich przekształcona zostaje (dzięki „przemysłowi wychowawczemu") w sposób fragmentaryczny, odpowiadający *establishmentowi*, co oznacza odrzucenie niewygodnych faktów, takich jak masowy udział społeczeństwa w zbrodniach, na rzecz tezy o winie kilku najważniejszych przywódców oraz akcentu na „porozumienie narodowe" polegające na przyzwoleniu na historyczną amnezję. Służy to utrzymaniu władzy zgodnie z Orwellowską zasadą konieczności kontroli przeszłości dla skutecznego władztwa reżimu w przyszłości. Społecznym skutkiem tych działań jest pogłębienie fatalizmu, poczucia niemożności i niecelowości próby zmiany sytuacji politycznej, co, nawiasem mówiąc, odpowiada elitom władzy. Dlatego dopóki trwa reżim Huna Sena i związanych z nim elit, w Kambodży nie ma warunków do „pracy pamięci".

Bibliografia

Agreement between the United Nations and the Royal Government of Cambodia concerning the prosecution under Cambodian law of crimes committed during the period of Democratic Kampuchea, „Phnom Penh" 2003, 6 June.

Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

Barbasiewicz O., *Pomniki i miejsca pamięci w relacjach międzynarodowych. Wpływ pamięci na stosunki japońsko-amerykańskie*, Warszawa 2016.

Bayer J., *Kambodża – ONZ w godzinie udanej próby* [w:] *Polska – Kambodża. Łączy nas bolesna przeszłość, zbliży nas przyszłość*, red. J. Marszałek-Kawa, Toruń 2007.

Before The Office of The Co-Investigating Judges Extraordinary, ECCC.Gov.Kh [on-line:] https://www.eccc.gov.kh/sites/default/files/documents/courtdoc/2016-05-17%2000:26/D198_EN.PDF [28.08.2017].

Cambodia: Government Obstructs Khmer Rouge Court, Human Rights Watch [on-line:] https://www.hrw.org/news/2013/09/05/cambodia-government-obstructs-khmer-rouge-court[28.08.2017].

Case 001 documents declassified by the Supreme Court Chamber, ECCC.Gov.Kh [on-line:] https://www.eccc.gov.kh/en/Case001-Declassified [28.08.2017].

Case 002, ECCC.Gov.Kh [on-line:] https://www.eccc.gov.kh/en/case/topic/2 [28.08.2017].

Case 004, ECCC.Gov.Kh [on-line:] https://www.eccc.gov.kh/en/case/topic/98 [28.08.2017].

Chambers In The Courts Of Cambodia 01239929, ECCC.Gov.Kh [on-line:] https://www.eccc.gov.kh/sites/default/files/documents/courtdoc/2016-05-17%2000:26/D198_EN.PDF [28.08.2017].

Ciorciari J. D., Heindel A., *Hybrid Justice, The Extraordinary Chambers in the Courts of Cambodia*, Michigan 2014.

Crothers L., *Cambodian judges against arresting war crimes suspect*, Videonews [on-line:] https://news.videonews.us/cambodian-judges-against-arresting-war-crimes-suspect-2633485.html [28.08.2017].

David R., Holliday I., *Set the Junta Free. Pre-transitional Justice in Myanmar's Democratisation* „Australian Journal of Political Science" 2006, No. 1.

Duchowski K. A., *Królestwo Kambodży*, [w:] *Polska – Kambodża. Łączy nas bolesna przeszłość, zbliży nas przyszłość*, red. J. Marszałek-Kawa, Toruń 2007.

Ferrie J., *Khmer Rouge crimes in legal limbo*, „The National" [on-line:] https://www.thenational.ae/world/asia/khmer-rouge-crimes-in-legal-limbo-1.425857 [28.08.2017].

Górnicki W., *Bambusowa klepsydra*, Warszawa 1980

Halbwachs M., *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Warszawa 2008.

Herz J. H., *Conclusion* [w:] *From Dictatorship to Democracy. Coping with the Legacies of Authoritarianism and Totalitarianism*, ed. J. H. Herz, Westport – London 1982.

Huntington S., *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman 1991.

International Republican Institute, *Survey of Cambodian Public Opinion. January 27 – February 26, 2008* [on-line:] https://opendevelopmentcambodia.net/wp-content/blogs.dir/2/files_mf/1379319620312.pdf [01.09.2017].

Jelonek A W., *W stronę nieliberalnej demokracji. Szkice z antropologii politycznej Azji Południowo-Wschodniej*, Warszawa 2002.

Jelonek A. W, *Dynamika transformacji kambodżańskiej sceny politycznej* [w:] *Polska – Kambodża. Łączy nas bolesna przeszłość, zbliży nas przyszłość*, red. J. Marszałek-Kawa, Toruń 2007.

Jelonek A. W., *Kambodża. Historia państw świata w XX wieku*, Warszawa 2008.

Jelonek A., *Rewolucja Czerwonych Khmerów 1975–1979*, Warszawa 1998.

Khmer Rouge leaders facing trial, BBC [on-line:] http://www.bbc.co.uk/news/world--asia-15781209 [28.08.2017].

Kiernan B., *The Pol Pot Regime. Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge*, 1975–79, New Haven – London 1996.

Kinetz E., Samean Y., *As Trials Loom, Peace Still Feels Fragile in Pailin*, „The Cambodia Daily", 05.11.2007.

Kowalczyk A., *Militarne zaangażowanie Wietnamu w Kambodży w latach 1977–1991. Próba ujęcia systemowego*, [w:] *Polska – Kambodża. Łączy nas bolesna przeszłość, zbliży nas przyszłość*, red. J. Marszałek-Kawa, Toruń 2007.

Kritzman, L. D., *Foreword* [w:] *Realms of Memory. The Construction of the French Past*, Vol. 1, ed. P. Nora, New York 1996.

Król M., *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Warszawa 2008.

Kula M., *Między przeszłością a przyszłością. O pamięci, zapominaniu i przewidywaniu*, Poznań 2004

Kultur und Gedächtnis, Suhrkamp, hrsg. J. Assmann, T. Hölscher, Frankfurt am Main 1998.

Law On The Establishment of Extraordinary Chambers In The Courts Of Cambodia For The [on-line:] https://www.eccc.gov.kh/sites/default/files/legal-documents/KR_Law_as_amended_27_Oct_2004_Eng.pdf [28.08.2017].

Letter from the Co-Prime Ministers of Cambodia to the UN Secretary General [on-line:] http://www.unakrt-online.org/sites/default/files/documents/June_21_1997_letters_from_PMs-2-1.pdf [28.08.2017].

Mehta H. C., Mehta J. B., *Hun Sen. Strongman of Cambodia*, Michigan 2008.

Mr Meas Muth charged in Case 003, ECCC.Gov.Kh [on-line:] https://www.eccc.gov.kh/en/articles/mr-meas-muth-charged-case-003 [28.08.2017].

Mydans S., *11 Years, $300 million and 3 Convictions. Was the Khmer Rouge Tribunal Worth It?*, „The New York Times", 10.04.2017.
Mydlarsky M. I., *Ludobójstwo XX wieku*, tłum. B. Wojciechowski, Warszawa 2010.
Nijakowski L. M., *Rozkosz zemsty. Socjologia historyczna mobilizacji ludobójczej*, Warszawa 2013.
Nora P., *Czas pamięci*, tłum. W. Dłuski, „Res Publica Nowa" 2001, nr 7.
Nora P., *Realms of Memory. The Construction of the French Past*, Vol. 1, New York 1996.
Orwell G., *Rok 1984*, tum. T. Mirkowicz, Kraków 2004.
Osadczuk B., *Ukradziona pamięć* [w:] *Pamięć. Wyzwanie dla nowoczesnej Europy*, red. R. Traba, Olsztyn 2008
Palm A., *The Khmer Rouge's Last Stronghold in Cambodia*, „The Telegraph" [on-line:] http://thediplomat.com/2016/05/pailin-the-khmer-rouges-last-stronghold/ [28.08.2017].
Renan E., *What is a Nation?* [tekst wygłoszony na Sorbonie 11 marca 1882 r.], transl. E. Rundell [on-line:] http://ucparis.fr/files/9313/6549/9943/What_is_a_Nation.pdf [01.09.2017].
Ricœur P., *History and Truth*, transl. C. A. Kelbley. Evanston 1965.
Ricœur P., *Memory, History, Forgetting*, transl. K. Blamey, D. Pellauer, Chicago 2004.
Smolar A., *Władza i geografia pamięci* [w:] *Pamięć. Wyzwanie dla nowoczesnej Europy*, red. R. Traba, Olsztyn 2008.
Wallace J., *The Bucolic Life of Cambodian Grandmother Accusted of Mass Killings*, „The New York Times", 24.02.2017.
United Nation Security Council, *United Nations Resolution 745 (1992) of 28 January 1992*.
Volkan V. D., *Bloodlines. From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, Boulder 1998.
Whitworth S., *Men, Militarism, and UN Peacekeeping: A Gendered Analysis*, London 2004.

Summary

After Apocalypse. The consequences of the Khmer Rouge genocide in Cambodia and limited attempts to settle their crimes

Memory and politics are intertwined in Cambodia. Despite the fact that Khmer Rouge regime had been ousted almost 30 years ago, its crimes have still not been fully accounted for. This is due to the political reasons: civil war in Cambodia was ended thanks to a partial agreement with Khmer Rouge remnants which guaranteed them amnesty, while the present government of Cambodia consist of many former mid-level Khmer Rouge officials. That is why, despite establishing Khmer Rouge Tribunal (Extraordinary Chamber in the Court of Cambodia), its activity has been limited to handling the cases of a few surviving top leaders. Tribunal's actions did not become an impulse for social demands regarding settling the crimes.

Mariola Pawełko

Dom Ludu i higiena rasy. Inicjatywa eugeniczna w szwedzkim stylu

Higiena rasy to wynalazek nowoczesności, świadczy o tym fakt wdrażania polityki sterylizacyjnej w krajach technokratycznych, lecz pozornie zsekularyzowanych[1]. Ekstremizm inicjatywy eugenicznej dowiódł, że była ona jedną z najbardziej radykalnych koncepcji utrwalających podziały między ludźmi[2]. W niniejszym artykule przypatrzę się istotnemu punktowi na „eugenicznej mapie świata" – Szwecji. Celem tej analizy jest skoncentrowanie się na elementach najsilniej oddziałujących na świadomość społeczną Szwecji w przeciągu dekad istnienia polityki eugenicznej w tymże kraju, czyli od pierwszej połowy do końca lat siedemdziesiątych XX wieku. Mam na myśli przyjrzenie się wpływowi protestantyzmu oraz idei stanowiących fundament socjaldemokratycznego projektu *folkhemmet*. Aby tego dokonać, posłużę się literaturą dotyczącą zagadnienia „genetycznego ulepszania" społeczeństwa w kontekście idei wspólnotowych w Szwecji. W pierwszej kolejności przybliżę jednak historyczny zarys formowania się historycznych koncepcji powiązanych z wartościowaniem ludzkiej fizjonomii i z czystością rasy w ogóle. Przyjrzę się więc śladom podobnych teorii pojawiających się na przestrzeni wybranych epok. Teorie te nie zanikały, lecz się krystalizowały. Kluczowym elementem będzie prześledzenie literatury dotyczącej kształtowania się podłoża pod idee eugeniczne w Szwecji. Skorzystam więc z treści bezpośrednio traktujących o tej problematyce – reportażu Macieja Zaremby Bielawskiego *Higieniści. Z dziejów eugeniki* oraz artykułach Alberto Spektorowskiego, zwłaszcza *The Eugenic Temptation in Socialism: Sweden, Germany, and the Soviet*

1 Por. M. Zaremba Bielawski, *Higieniści. Z dziejów eugeniki,* tłum. W. Chudoba, Wołowiec 2014, s. 266.
2 Ibidem, s. 295.

Union. Interesować mnie tu będą przyczyny powstania przyjaznego środowiska dla koncepcji eugenicznych w *folkhemmet*.

Szwecja stała się pierwszym demokratycznym państwem, w którym stworzono Instytut Rasowej Biologii, co miało miejsce w 1922 roku[3]. Kilka lat po rozpoczęciu działalności Instytutu, na początku lat trzydziestych, wprowadzono prawo bazujące na koncepcjach eugenicznych, otwarcie zezwalające na przymusową sterylizację osób niechcianych.

Pojęcie „Dom Ludu" (szw. *folkhemmet*) jest terminem historycznym odnoszącym się do specyfiki szwedzkiego społeczeństwa rządzonego przez socjaldemokrację. Określenia tego po raz pierwszy zaczęli używać szwedzcy politycy (na przykład Rudolf Kjellén) oraz konserwatywni intelektualiści na przełomie XIX i XX wieku[4], natomiast oficjalnie koncept Domu Ludu został zaakceptowany w 1928 roku przez socjaldemokrację, a jego głównym zwolennikiem był zwłaszcza premier Per Albin Hansson[5]. Celem stało się zatem stworzenie egalitarnego społeczeństwa, koncentrującego się na potrzebach nie jednej klasy społecznej, lecz wielu stykających się grup[6]. Zamierzeniem było także sprawne funkcjonowanie państwowego organizmu, co wiązało się z zainteresowaniem eugeniką jako źródłem rozwiązania problemów z chorobami ciała-państwa. Termin „Dom Ludu" jest także wyraźnym nawiązaniem do domu jako symbolu bliskości, opieki i bezpieczeństwa. To istotne, ponieważ tego typu retoryka, zgodnie z którą całe społeczeństwo stanowić by miało jedną rodzinę, charakterystyczna jest dla nacjonalistycznej mobilizacji, związanej z wdrażaną przez socjaldemokrację homogenizacją narodu szwedzkiego zapoczątkowaną w latach trzydziestych[7].

Zarys historyczny

Jako pierwszy o eugenice pisał angielski badacz Francis Galton, kuzyn Karola Darwina. Galton po raz pierwszy użył terminu w 1883 roku, wykorzystując greckie słowo *eugenes* ('dobrze urodzony'), tym samym zapoczątkowano dziedzinę nauki, której głównym przedmiotem stało się ulepszanie „ludzkich zasobów" poprzez pomoc

3 Por. A. Spektorowski, *The Eugenic Temptation in Socialism: Sweden, Germany, and the Soviet Union*, „Comparative Studies in Society and History" 2004, No. 1, s. 92.

4 Por. L. Trägårdh, *Crisis and the Politics of National Community: Germany and Sweden, 1933/1994*, [w:] *Culture and Crisis: The Case of Germany and Sweden*, ed. L. Trägårdh, N. Witoszek, New York – Oxford 2002, s. 84.

5 Sprawujący swój urząd od 1932 do 1946 roku – por. O. Ruin, *Tage Erlander. Serving the Welfare State, 1946–1969*, transl. F. M. Metcalf, London – Pittsburgh 1990, s. 21.

6 B. Jackson, *Social Democracy* [w:] *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, ed. M. Freeden, L. T. Sargent, M. Stears, Oxford 2013, s. 352.

7 O koncepcji ludu jako rodziny: por. M. Kamali, *Conclusion: Discrimination as a Modern European Legacy* [w:] *Identity, Belonging and Migration,* ed. G. Delanty, P. Jones, R. Wodak, Liverpool 2008, s. 303.

w przetrwaniu „lepszym rasom"[8]. Z tego względu problematyka eugeniki doczekała się wielu interpretacji. Należy tu postawić pytanie: dlaczego właśnie wówczas społeczności były tak podatne na podobne teorie? Czym charakteryzował się duch czasu?

Po pierwsze miało to związek z porażkami imperium brytyjskiego w wojnie burskiej, które były tłumaczone przez dowódców fizyczną i psychiczną słabością ich żołnierzy[9]. Drugim elementem fundamentu pod eugenikę było odkrycie włoskiego lekarza, Cesarego Lombroso, które zaszokowało opinię międzynarodową. W 1870 roku w turyńskiej kostnicy, dokonując oględzin zwłok miejscowego przestępcy, Lombroso odkrył, że masywna, nieforemna budowa ciała zmarłego bandyty jednoznacznie wskazuje, że był on przedstawicielem atawistycznego świata przestępczego[10]. W efekcie tego udowodnił, że przestępczość nie jest problemem natury moralnej, lecz fenomenem z zakresu biologii. W gruncie rzeczy Lombroso odkrył na nowo to, co znane było już w starożytności. Przykładem są pierwsze spostrzeżenia związane z fizjonomiką. To dziedzina, której przedmiotem stała się analiza powiązań fizjonomii i duszy człowieka, innymi słowy: przypisywanie ludziom konkretnych cech charakteru ze względu na wygląd[11]. Wśród przedstawicieli znajdowali się głównie filozofowie sokratejscy (Fedon) oraz myśliciele ze szkoły arystotelesowskiej (z samym Arystotelesem na czele). Z kolei w trzynastowiecznej Europie podobne tezy głosił Albert Wielki – uznał, że *physis* jednoznacznie odzwierciedla charakter człowieka[12]. Natomiast u schyłku średniowiecza niemoralność zaczęto korelować z niedoskonałościami fizjonomii, a co więcej: w przypadku osób o zdeformowanym ciele orzekano często o opętaniu przez diabła[13]. W XIX wieku najistotniejszymi dla ducha epoki stały się jednak idee ówczesnych badaczy, wśród których byli Spencer, Galton oraz Darwin.

Teoria Darwina powstała w drugiej połowie XIX wieku bez aspiracji do użytku, jaki później został z niej uczyniony w ramach określonych ideologii. Mimo to poglądy brytyjskiego naukowca padły na podatny grunt, wpływając na wytworzenie się wielu szkodliwych uogólnień. Istotnym elementem dla tego fenomenu stał się wpływ badań Herberta Spencera, przykładem czego jest publikacja *The Principles of Biology,* w której porusza kwestie przetrwania najsilniejszych gatunków[14]. Jednakże szczególną inspiracją w dziedzinie polityki był darwinizm; jego ideologiczny potencjał można było dopasować do sprzecznych opcji światopoglądowych[15], z jego pomocą uzasadniano też

8 D. J. Kevles, *In the Name of Eugenics. Genetics and the Uses of Human Heredity*, Berkeley – Los Angeles, s. IX.

9 M. Zaremba Bielawski, op. cit., s. 48.

10 Por. ibidem, ss. 48–49.

11 Por. G. Boys-Stones, *Physiognomy and Ancient Psychological Theory* [w:] *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medievial Islam*, ed. S. Swain, New York 2007, s. 21.

12 Por. I. Metzler, *Disability in Medieval Europe. Thinking about Physical Impairment in High Middle Ages, c. 1100–c.1400*, Abington – New York 2006, s. 54.

13 Por. ibidem.

14 Por. H. Spencer, *The Principles of Biology*, vol. 1, Edinburgh – London 1864, s. 444.

15 Por. M. Zaremba Bielawski, op. cit., ss. 51–52.

brytyjski imperializm, podziały klasowe i biologiczną przewagę – wszystko to należało podtrzymać, żeby uniknąć cofnięcia się w rozwoju[16]. Poniżej przytaczam fragment tekstu w polskim przekładzie z XIX wieku, z oryginalną pisownią i ortografią:

> U narodów dzikich jednostki słabe, czy to umysłowo czy też fizycznie, giną zwykle dość rychło, te zaś które zostają, są zawsze zdrowe i silne. Natomiast narody cywilizowane starają się wszelkimi siłami stawić przeszkodę temu procesowi przyrodniczej eliminacji. Budujemy domy przytułku dla chorych, kalek i warjatów, ustanawiamy podatki dla ubogich […], troszczymy się o dobrobyt kretynów i idjotów, a nasi lekarze poświęcają całą swą zręczność i wiedzę, aby najsłabsze istoty zachować jak najdłużej przy życiu. […] W ten sposób dajemy możność słabym członkom społeczeństwa do propagowania nadwątlonej swej rasy. Każdy kto przypatrywał się sztucznej hodowli domowych zwierząt przyzna, że metoda tego rodzaju, jaką kierujemy się w społeczeństwie, wywołałaby jak najszkodliwsze następstwa, gdyby do zwierząt była zastosowaną. Bo któż kiedy myślał odstawić do rozpłodu najnędzniejsze jednostki? […] To jest tylko pewna, że postęp zależy zawsze od przyrostu ludności, a przede wszystkiem od liczby osób obdarzonych wyższemi władzami umysłu i serca, jako też od poziomu ich obyczajowej doskonałości[17].

W tym obszernym fragmencie można dostrzec symptomy tego, co eugenika przyniesie ze sobą dla świata w XX wieku. Od teraz ruch należy do „człowieka cywilizowanego", który wkrótce uciszy głos swojego sumienia. To, że zrezygnuje on z ochrony biedniejszych, bardziej kruchych fizycznie i psychicznie ludzi, stanie się politycznie usankcjonowane i społecznie wskazane. „Cywilizowany" będzie musiał dopomóc naturalnej kolei rzeczy, czyli zagłuszaniu i usuwaniu „poślednich" jednostek – ku chwale witalnego ideału.

Folkhemmet

Dlaczego Szwecja uznała eugenikę za wiarygodną do tego stopnia, że stała się ona respektowana w dyskursie naukowym na tym samym poziomie, co filozofia czy historia? Zaledwie kilka lat po powstaniu w 1912 roku The International Federation of Eugenics Organization w Wielkiej Brytanii wzrosło zainteresowanie tą problematyką w krajach nordyckich. Już w latach dwudziestych społeczne nastroje wskazywały na gotowość do podjęcia inicjatyw eugenicznych. Przodowali w tym politycy z socjaldemokracji, którzy otwarcie zaczęli podkreślać odrębność „nordyckiego ideału". Teoria eugeniczna sprawdziła się, gdyż legitymizowała poczucie odrębności wyjątkowej grupy, lepszej od osób niewpisujących się w schemat, który przestał być abstrakcją. Zyskał on ciało – szkielet, masę mięśniową, kształt i kolor – a także konkretny sposób postrzegania siebie, „swoich" oraz „innych" i ich relacji. Eugenika i higiena rasy zyskały zatem rangę swoistej naukowej retoryki, której celem stało czynienie

16 Por. ibidem.

17 K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, tłum. L. Masłowski, Lwów 1884, ss. 186–196.

społeczeństwa lepszym w specyficzny, dyskryminujący sposób. Ówczesna polityka społeczna obrała podobny kierunek we wszystkich nordyckich krajach. Wszakże w Danii, Norwegii, Szwecji, Islandii oraz w Estonii i na Łotwie, czyli w dwóch krajach do dziś aspirujących do włączenia ich do grona państw nordyckich, przedstawiciele socjaldemokracji nie tylko lansowali poglądy o podobnym zabarwieniu, lecz, co najważniejsze, pracowali nad ustanowieniem prawa respektującego perspektywę eugeniki. Wizja państwa dobrobytu, bez względu na to, czy była to Dania, czy Norwegia, opierała się między innymi na wyczekiwanych efektach wdrożenia idei higieny rasy. Najwcześniej ustawę eugeniczną przegłosowano w Danii, w 1929 roku; norweska pojawiła się w 1934 roku, natomiast Finlandia oraz Szwecja wprowadziły w życie prawo eugeniczne rok później[18]. Na przestrzeni lat 1928–1974 w samej tylko Europie według oficjalnych statystyk poddano sterylizacji ponad 202 000 osób[19]. Jak podaje Maciej Zaremba Bielawski: „W latach dwudziestych kraje skandynawskie stanowiły europejską awangardę higieny rasy, ale po zakończeniu wojny zmieniły się w jej jedynych epigonów"[20]. Między rokiem 1935 a 1976 wysterylizowano w Szwecji ponad 60 000 osób, mniej więcej tyle, co w USA w latach 1907–1972[21].

Dlaczego to się udało w *folkhemmet*? Jedna z przyczyn to powszechna zgoda na to, że utrzymywanie osób nieodpowiadających obrazowi zdrowej jednostki jest bardzo kosztowne. W przypadku Szwecji lat czterdziestych wiązało się to także z reformą systemu ubezpieczeń społecznych[22]. Poza ekonomicznymi powodami fascynacji higieną rasy w *folkhemmet* moim zdaniem należy zauważyć motywy związane z antynatalizmem. Ten filozoficzny koncept w szerszym kontekście wynika z chęci ochrony potencjalnych dzieci przed cierpieniem, które miało być ich udziałem w przeciągu całego życia[23]. Narodziny tutaj są jedynie zapowiedzią bólu – nie tylko fizycznego, chociaż i on w myśli antynatalistycznej zajmował wiele miejsca – który miałby być stałym elementem ludzkiej egzystencji. Jak pisał, czołowy norweski antynatalista, Peter Wessel Zapffe:

> Życie wystrzeliło ponad swój cel i rozsadziło samo siebie. Pewien gatunek został uzbrojony nazbyt dobrze, duch stał się wszechpotężny i zarazem niebezpieczny dla samego siebie. Jego broń była jak miecz bez rękojeści, klinga o dwóch ostrzach tnąca wszystko wokół siebie; a ten kto chciałby się nią posługiwać, musiałby złapać za miecz i zwrócić jedno z ostrzy w kierunku samego siebie. […] U zwierzęcia cierpienie ogranicza się do siebie samego, natomiast u człowieka przebija się ono aż do rozpaczy i lęku, jaki wywołuje w nim świat. Już od zarania wędrówki

18 Por. M. Zaremba Bielawski, op. cit., s. 64.

19 W Niemczech 350 000, w Szwecji 63 000, w Norwegii 40 000, w Danii 6 000, w Finlandii 58 000, w Szwajcarii 400, na Islandii 450 osób – por. ibidem.

20 Ibidem, s. 173.

21 Por. ibidem, s. 224.

22 Por. ibidem, s. 268.

23 Por. D. Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming Into Existence*, Oxford 2006, s. 8.

> dziecka po rzece życia daje się słyszeć odgłos wodospadu śmierci […] nadżerający dziecięcą radość. Człowiek dostrzega nie tylko swoją własną zorzę, ale i cmentarze pękające w szwach na jego oczach, lament zamierzchłych tysiącleci, wyjących ku niemu ustami odrażająco rozłożonych trupów, widzi upadłe w ziemię sny matek[24].

Antynataliści jednoznacznie powiązali zatem egzystencję z bólem na wszelkich możliwych poziomach. Obserwacja poczynań człowieka nie napawała optymizmem. Ludzie się nigdy nie zmienią, nie przestaną ranić siebie nawzajem, niesprawiedliwość jest nieprzemijająca, a ciało stanowi jedynie ograniczenie człowieka, który zwykle pragnie nieco więcej, niż może. Sprowadzenie kolejnej osoby na świat oznaczałoby, że cierpiałaby z tych samych powodów, co jej poprzednicy, powtarzając ich błędy; podobnie zresztą jej potomkowie. Dla antynatalizmu było to namacalnym – by nie powiedzieć: bolesnym – dowodem bezsensu powoływania do życia kolejnych osób. Można zatem dostrzec tutaj paralele odpowiednie dla zapotrzebowań sympatyków higieny rasy w Szwecji.

Według mnie antynatalizm w kontekście skandynawskiej polityki społecznej przejawiał się głównie w wypowiedziach polityków i argumentach ówczesnych naukowców. Wierzono, że ograniczenie narodzin dzieci osób o „podejrzanym" trybie życia, ludzi chorych lub niewpisujących się w schemat „prawdziwego" obywatela sprawi, że nie pojawią się na świecie kolejne osoby, które będą cierpieć. To cierpienie miało być dziedziczone, co wskazuje, że powszechna była opinia, jakoby nie było szans na zmianę losu człowieka z nizin społecznych. Zło tkwiące w człowieku zostałoby więc dzięki eugenice stopniowo ograniczone. Dzieci, które znosiłyby katusze ze względu na swych cierpiących od wieków przodków, nigdy miały się nie narodzić. Natomiast osoby dorosłe z „grupy zagrażającej" zostałyby pozbawione możliwości prokreacji. Według propagatorów higieny rasy społeczeństwo szwedzkie zyskałoby zatem szczęśliwszych ludzi, w pełni wywiązujących się ze swych obowiązków. Wobec tego ufano ówczesnym naukowym tezom, które dowodziły zasadności stosowania takich a nie innych metod wdrażania projektu państwa opiekuńczego, zwłaszcza w Domu Ludu.

Protestantyzm

Obraz nie byłby pełen bez uwzględnienia jednego istotnego komponentu – wpływu protestantyzmu na rozwój polityki eugenicznej w Szwecji. Jak zauważa Zaremba Bielawski: „Podczas gdy księża katoliccy […] zwalczali sterylizującą eugenikę, ich protestanccy koledzy nierzadko głosili jej ewangelię lub wręcz pomagali wybierać ofiary"[25]. Szwedzki Kościół protestancki otwarcie uczestniczył w oficjalnej pogoni za „ułomnością", o czym świadczy wzór wniosku o przeprowadzenie sterylizacji, na którym

24 P. W. Zapffe, *Ostatni mesjasz*, przeł. A. Trzeciak, „Analiza i Egzystencja" 2013, nr 21, ss. 6–7.

25 M. Zaremba Bielawski, op. cit., s. 249.

widniała rubryka uzupełniana jedynie przez protestanckich duchownych[26]. Należy tu zauważyć, że ruch na rzecz zdrowia, wstrzemięźliwości i higieny wywodzi się z kościołów, jednak w przypadku „dziedzicznej" amoralności, w potępianiu „pośledniech" wiedli prym duchowni protestanccy[27]. Wpasowywało się to w charakterystyczne dla protestantyzmu idee predestynacji[28] i grzechu przekazywanego z pokolenie na pokolenie, przeświadczenie o całkowitej demoralizacji i niegodziwości ludzkości oraz pogardę dla biedy i głębokie przekonanie, że każdy jest grzeszny, jednak są ludzie w tej amoralności mniej i bardziej tkwiący (biedacy, nieporadni życiowo, chorzy), którzy są jednoznacznie potępieni przez Boga[29]. Max Weber stawia pytanie o przyczynę istnienia „tyranii purytanizmu" w państwach najlepiej rozwijających się pod względem ekonomicznym[30]. Na gruncie skandynawskim, zwłaszcza w Szwecji, wiązało się to między innymi z przeświadczeniem, że ubodzy ludzie są winni swego ponurego losu. Tym, co motywowało do działania, była obawa przed powtórzeniem losu „ułomnych". Zaczęto ich przecież postrzegać już nie jako poszkodowanych, godnych litości i wsparcia, lecz jako jednostki, które należy jeszcze bardziej pognębić. Te represje pozbawione zostały podtekstów oddziałujących na sumienie moralizatora, wyzutego z ludzkich odruchów i popędów. Potępiano nie funkcjonariusza (religijnego lub politycznego) używającego przemocy (także symbolicznej) i swej pozycji w konfrontacji z samotną matką, chorym psychicznie, prostytutką lub ze złodziejem końskich podków: winnymi byli właśnie ludzie z drugiej grupy – cierpiący człowiek, nonkonformista, obrazoburca, grzesznik, innymi słowy: ci wszyscy odrzuceni, nieużyteczni społecznie, przeklęci nawet przez samego Boga[31]. Dlaczego więc dobry człowiek miałby im współczuć? Weber, analizując tę kwestię, oddaje koloryt rozumowania purytan w ten sposób:

> Gdyby np. ludzie odrzuceni chcieli się uskarżać na swój los jako niezasłużony, to byłoby podobne do sytuacji, w której zwierzęta uskarżałyby się, że nie urodziły się ludźmi. Bowiem wszelkie stworzenie dzieli od Boga bezdenna przepaść. Zasługuje ono jedynie na śmierć, o ile dla chwały swego majestatu nie postanowił On inaczej. Wiemy tylko jedno: część ludzi zostanie zbawiona, inna zaś potępiona[32].

---

26 Por. ibidem.

27 Por. ibidem, s. 252.

28 Więcej na temat predestynacji: por. M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984, ss. 256–260.

29 Por. idem, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994.

30 Por. ibidem, s. 21.

31 Pamiętać tutaj jednak należy o złożoności protestantyzmu. Przykładem jest oficjalne stanowisko Jana Kalwina, twierdzącego, że nie można rozpoznać, bazując na analizie zachowania człowieka, czy jest on zbawiony, czy na wieki potępiony. Wiedział to jedynie Bóg. Wybrani są niewidzialni, niczym się nie różnią od tych pozbawionych możliwości zbawienia – por. ibidem, s. 92.

32 Ibidem, s. 84.

Jednak wkrótce to człowiek stał się swoim własnym bogiem, decydującym o osobistych sprawach, o życiu i śmierci obywateli Domu Ludu, często bazując jedynie na diagnozach dotyczących osobowości „plebejuszy". Miłość bliźniego dotyczyła tu jedynie ogółu społeczeństwa, spełniania oczekiwań stawianych człowiekowi przez grupę, stąd to służba na rzecz ogółu, a nie pochylanie się nad jednostkowym cierpieniem[33]. Znaczące jest to, że relacje protestantyzmu i władz szwedzkich zespoliły upaństwowienie Kościoła, co szczególnie uwidacznia fakt, iż od XVII wieku duchowni protestanccy zajmowali się zadaniami należącymi do policji[34].

Kto stanowił zagrożenie?

Ostateczną decyzję o sterylizacji nie zawsze uzasadniano w naukowy sposób. Wszak „dziwne", „karykaturalne", „nieodpowiednie" komponenty w drugim człowieku mógł dostrzec każdy, nie tylko lekarz, lecz sąsiad, pracodawca, protestancki duchowny, pracownik opieki społecznej czy gospodarz kamienicy, a więc szeregowi funkcjonariusze systemu eugenicznego[35]. Nie oznaczało to, że posądzony o „pośledniość" faktycznie miał jakiekolwiek defekty. Niektórym donosicielom wystarczyły mgliste przesłanki, osobista awersja, urażona duma, zazdrość. Współcześnie twierdzi się, że wiele donosów dotyczyło osób o bujnym życiu towarzyskim, więc można tu zapewne dostrzec efekty zazdrości ludzi podświadomie pragnących podobnego trybu życia[36], który był jednak, eufemistycznie ujmując, niewskazany w purytańskich społeczeństwach. Miało to także związek z faktem, że lekarze działający ramię w ramię ze szwedzkimi politykami nawoływali do poddawania sterylizacji ludzi z „powodów społecznych", tak aby w grupie „zagrażającej" rasie nordyckiej znalazło się jak najwięcej osób, nie tylko ludzi chorych psychicznie i fizycznie[37].

Fakt powiązań technokracji i higieny rasy uwidacznia to, kto decydował o zdiagnozowaniu „pośledniego" człowieka. Ekspertami byli często lekarze, którzy na gruncie szwedzkim w procesie sterylizacyjnym mieli niemal władzę „absolutną". Zwolennicy eugeniki w Domu Ludu reprezentowali określoną warstwę społeczną, o której można powiedzieć, że wyewoluowała z akademickiej klasy średniej, funkcjonariuszy rozrastających się struktur państwa, a ich „tożsamość była niepewna, nie stały za nimi ani kapitał, ani tradykcja"[38].

33 Por. ibidem, ss. 90–91.
34 Por. M. Zaremba Bielawski, op. cit., s. 253.
35 Por. ibidem, s. 175.
36 Por. ibidem, s. 293.
37 Por. ibidem, s. 175.
38 Ibidem, s, 291.

Kto stanowił zagrożenie w przeciągu blisko pięciu dekad stosowania prawa eugenicznego w Skandynawii? Odpowiedź na to pytanie wiele powie nam o szwedzkim kolorycie społecznym zwłaszcza pierwszej połowy XX wieku. W zasadzie oprócz osób o dostrzegalnej fizycznej i psychicznej ułomności, czyli o tak zwanym eugenicznie wątpliwym pochodzeniu, sterylizowano także te, których dzieci byłyby niepożądane w społeczeństwie[39]. Odpychające miało być zatem po pierwsze płodzenie dzieci przez epileptyków, których, jak uważano, dziedziczna „niepełnowartościowość" miała być przeciwieństwem witalności idealnego obywatela: zdrowego, zdolnego do pracy i wykonywania obowiązków ku chwale państwa opiekuńczego w Domu Ludu[40]. Po drugie sterylizacji dokonywano na osobach całkowicie zdrowych, ale reprezentujących nonkonformistyczne postawy i styl życia. Dowodzenie moralnej skazy danej osoby sprowadzało się głównie do wydawania orzeczeń: „pośledni", „labilna", „podatna na wpływy", „gamoniowaty", „idiota", „bez charakteru"[41]. Takie opinie bazowały na powierzchownej obserwacji i były częstym sposobem odczłowieczania sterylizowanej osoby.

Zagrażające ładowi szwedzkiemu osoby charakteryzować mogły się całą paletą „odchyleń". Maija Runcis, na którą powołuje się Zaremba Bielawski, wymieniła kilka z nich:

> Może to być przesadny spokój, ale również brak samokontroli, odbiegające od normy lub nazbyt konwencjonalne zachowanie, kosztowny, zwracający uwagę strój albo ubiór lichy i niechlujny, brak zainteresowania własnymi dziećmi, nadmierne zainteresowanie własnymi dziećmi, nadmierna nieśmiałość, nadmierny werbalizm, brak pracy, częste zmiany pracy, postawa apatyczna, nerwowość, siła woli, brak woli, uniżoność lub arogancja. Czasem niepotrzebny był żaden z tych kwalifikatorów, wystarczyło wywierać duże wrażenie na mężczyznach. Najbardziej stałą cechą „ograniczoności" jest płeć żeńska[42].

Z tego względu sterylizowano „seksualnie niespolegliwe kobiety", gdyż koszt ich utrzymania stanowił problem dla budżetu gminy, co, jak widzimy, nie ma przełożenia na przyczyny związane z eugeniką[43]. W tej grupie znajdowały się kobiety z „defektami", czyli te, o których zadecydowano, że przejawiały wybujałą seksualność – były niezamężnymi matkami, dopuściły się zdrady małżeńskiej lub nie cechowały się oszczędnością i gospodarnością; wszystko to miało świadczyć o ich niskiej inteligencji[44]. To wystarczyło, żeby kwalifikowały się do zabiegu sterylizacji. W przypadku niezamężnych młodych kobiet zagrożenie dla społeczeństwa dobrobytu stanowiły ich nieślubne dzieci, które były obciążeniem dla budżetu Domu Ludu. Istniało

39 Por. ibidem, s. 177.
40 Por. ibidem, s. 232.
41 Ibidem, s. 248.
42 Ibidem, s. 281.
43 Por. ibidem, s. 177.
44 Por. ibidem.

wszak wysokie prawdopodobieństwo, że potomstwo „niepełnowartościowej" kobiety nie przyczyni się do wzrostu dobrobytu społeczeństwa. Natomiast niedoświadczone matki mogły sobie nie poradzić z wyzwaniami macierzyństwa, tym bardziej, że decyzja o porodzie była ewidentnym przejawem ich społecznie alarmującej beztroski. Wobec tego takie dziedzicznie „niemoralne", „pozbawione inteligencji" kobiety poddawano zabiegom profilaktycznej sterylizacji. Wśród wszystkich dokonanych sterylizacji w pierwszych latach blisko siedemdziesiąt procent zabiegów dotyczyło kobiet, natomiast na przestrzeni lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych liczba ofiar prawa eugenicznego wśród płci żeńskiej wzrosła do 90 procent[45]. Znane są także przypadki sterylizacji dziewczynek ze względu na słaby wzrok (niemożność przeczytania zdań ze szkolnej tablicy) oraz z powodu niewystarczających postępów w nauce (przypadki niezdania egzaminu dopuszczającego do konfirmacji)[46].

Aby zostać wysterylizowanym wystarczyło również prowadzić styl włóczęgowski (szw. *tattare*)[47], nomadyczny, czyli automatycznie przyporządkowany osobom z nizin społecznych. Dawne społeczeństwo szwedzkie, jak podaje Spektorowski, zwykło traktować ich jak egzotycznych przybyszów lub złodziei. Prawo eugeniczne zostało zatem wymierzone także przeciw szeroko pojmowanej grupie najbiedniejszych, potencjalnie problematycznych osób.

Co oznaczała „ograniczoność", „niezrównoważenie", „nieodpowiedzialność", „idiotyzm", „debilizm", „labilność" mężczyzn i kobiet poddawanych sterylizacji w Szwecji lat 1935–1976? Z pewnością nie są to określenia naukowe. Ocenie zostały poddane nonkonformistyczne działania ludzi, ich postawom i działaniom nadano znamiona dziedzicznego zła, natomiast trudne warunki egzystencji uzasadniano niemoralnością. Ingerencja w cielesność, w najbardziej intymne sfery ludzkiego życia, opiniowanie wszystkich decyzji „chorego" – od dotyczących wyboru partnera do tych odnoszących się kradzieży jabłek – miało wyłącznie biologizujące podłoże o komponencie kaznodziejskim, purytańskim. „Odszczepieniec", jak sądzono, nie mógł samodzielnie poradzić sobie ze swym brzemieniem – bezwstydnością, popędliwością, popadaniem w skrajności – zatem jednostki niebędące w stanie podołać wymaganiom skwapliwie piętnowano. Należało dopasować się do przyciasnego wzorca, czyli do wizji pracowitego i beznamiętnego obywatela – innymi słowy: Szweda lub Szwedki o potencjale rasy nordyckiej. Czy była to działalność zgodna z prawem?

Według szwedzkiego prawa torturowanie było dopuszczalne, o ile sprawa została rozpatrzona przez sąd; pomimo że sterylizację uznawano za ingerencję w integral-

45 Por. D. Baltz, *Sweden Sterilized Thousands of Useless Citizens for Decades* [on-line:] https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1997/08/29/sweden-sterilized-thousands-of-useless-citizens-for--decades/3b9abaac-c2a6-4be9-9b77-a147f5dc841b/?utm_term=.aa0315a3a053 [19.04.2017].

46 Por. ibidem.

47 Por. A. Spektorowski, op. cit., s. 97.

ność człowieka, zezwalano na dokonywanie jej bez wydawania wyroku sądowego[48]. Propagatorzy higieny rasy zdawali sobie sprawę z przymusowego charakteru „dobrowolnych" sterylizacji[49]. Oficjalnie przeprowadzono je jedynie za zgodą pacjenta, jednak rzeczywistość była daleka od formalnych ustaleń. Pozory dobrowolności zapewniały odpowiednio skonstruowane ustawy.

Prawnicy z pokolenia socjaldemokratów, którzy znajdowali się pod wpływem pozytywizmu prawniczego Axela Hägerströma, uważali, że wszelkie prawa człowieka są „metafizycznym nonsensem", zatem dana osoba nie miała żadnych przysługujących jej praw, jeśli nie zostały jej one nadane przez osobę sprawującą władzę, najlepiej przez prawodawcę[50]. Ingerencji w egzystencję osób zamieszkujących Dom Ludu – w ich styl życia, w sposób rozporządzania swoim ciałem – oraz trwałego napiętnowania ludzkiego organizmu poprzez sterylizację, jak już wspomniałam, dokonywano także bez wyroków sądowych.

Postscriptum

Program sterylizacyjny zlikwidowano w 1974 roku, co miało związek z działalnością ruchu na rzecz kobiet[51]. Szwedzcy badacze uzasadniają niekiedy tamtejszą politykę eugeniczną „jednomyślnością" całego narodu, aczkolwiek:

> […] „polityczny klimat niskiego napięcia" w Domu Ludu był wyrazem […] niespotykanej w państwach demokratycznych koncentracji władzy. Państwo – bez gwarancji obywatelskich w konstytucji, a które ponadto kontroluje Kościół, wymiar sprawiedliwości, szkolnictwo, uniwersytety, środowiska lekarskie, a razie potrzeby również związki zawodowe […] – wymusza samo przez się atmosferę zgody. Można to wyrazić bardziej brutalnie: jaką szansę miała w latach czterdziestych osoba publicznie walcząca z higieną rasy, by zostać sędzią, ordynatorem, przywódcą związkowym, biskupem, wojewodą, profesorem czy dyrektorem departamentu?[52]

Można tu postawić pytanie: czy podobne, zorganizowane na dużą skalę inicjatywy mogą mieć miejsce w przyszłości? Wszak działania podobne do tych z czasów świetności *folkhemmet* nieustannie mają miejsce na świecie. Ich skala zależy głównie od tego, na ile władza należy do społeczeństwa, a na ile do wąskiej grupy. Kwestia ta dostrzegalna była w dawnej Szwecji – konkretne osoby decydowały o sferze intymnej ogółu społeczeństwa. Nie bez znaczenia jest także siła, z jaką utrwalono w danych kulturach mechanizmy pozwalające na stopniowe wnikanie w sposób życia

48 Por. M. Zaremba Bielawski, op. cit., s. 228.
49 Por. ibidem, s. 230.
50 Por. ibidem, s. 232.
51 Por. D. Balz, op. cit.
52 M. Bielawski Zaremba, op. cit., s. 319.

poszczególnych grup społecznych. Z tego powodu niekiedy nawet same (potencjalne) ofiary usiłują podtrzymywać wiarę w słuszność trwałego okaleczenia. Prześledzenie rozwoju popularności inicjatywy eugenicznej w Szwecji oraz skoncentrowanie się na najważniejszych elementach wpływających na specyfikę tego fenomenu, czyli na protestantyzmie oraz na socjaldemokratycznej wizji Domu Ludu, czyniących ze Szwecji przełomu wieków zagłębie eugenicznych osobliwości, pozostawia pewnego rodzaju niepokój. Zmusza to do zastanowienia się, co może wyniknąć w dalszej perspektywie z fuzji technokracji i kontroli jednostki w kontekście globalnym. Ile osób powinno czuć się zagrożonymi, gdyby podporządkowano się przytaczanym wcześniej wyznacznikom „pośledniości"? Przecież, jak pisał Zygmunt Bauman, izolacja społeczna nieuchronnie doprowadza do wytypowania, a następnie systematycznego odseparowywania „zbędnych" grup w celu ich zmasowanego zwalczania[53], a to wpisuje się w specyfikę omawianej powyżej problematyki, która nawet współcześnie okazuje się aktualna, a być może w przyszłości stanie się wszechogarniającą. Jak powstrzymać tę ofensywę? Według Gilberta K. Chestertona odpowiedzią jest miłość do bliźniego. Jak pisał:

> Twierdzą, że odkryli prawo, które stoi ponad miłością. Wystarczy zastanowić się na tym faktem, by cała eugeniczna konstrukcja legła w gruzach[54].

53 Por. Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada,* tłum. T. Kunz, Kraków 2009, ss. 387–405.

54 M. Zaremba Bielawski, op. cit., s. 196.

Bibliografia

Baltz D., *Sweden Sterilized Thousands of Useless Citizens for Decades* [on-line:] https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1997/08/29/sweden-sterilized-thousands-of--useless-citizens-for-decades/3b9abaac-c2a6-4be9-9b77-a147f5dc841b/?utm_term=.aa0315a3a053 [19.04.2017].

Bauman Z., *Nowoczesność i zagłada*, tłum. T. Kunz, Kraków 2009.

Benatar D., *Better Never to Have Been. The Harm of Coming Into Existence*, Oxford 2006.

Boys-Stones G., *Physiognomy and Ancient Psychological Theory* [w:] *Seeing the Face, Seeing the Soul: Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medievial Islam*, ed. S. Swain, New York 2007.

Darwin K., *O pochodzeniu człowieka*, tłum. L. Masłowski, Lwów 1884.

Jackson B., *Social Democracy* [w:] *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, ed. M. Freeden, L. T. Sargent, M. Stears, Oxford 2013.

Kamali M., *Conclusion: Discrimination as a Modern European Legacy* [w:] *Identity, Belonging and Migration,* ed. G. Delanty, P. Jones, R. Wodak, Liverpool 2008.

Kevles D. J., *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*, Berkeley – Los Angeles.

Metzler I., *Disability in Medieval Europe: Thinking about Physical Impairment in High Middle Ages, c. 1100–c.1400*, Abington – New York 2006.

Ruin O., *Tage Erlander: Serving the Welfare State, 1946–1969*, transl. F. M. Metcalf, London – Pittsburgh 1990.

Spektorowski A., *The Eugenic Temptation in Socialism: Sweden, Germany, and the Soviet Union* [w:] „Comparative Studies in Society and History" 2004, No. 1.

Spencer H., *The Principles of Biology*, vol. 1, Edinburgh – London 1864.

Trägårdh L., *Crisis and the Politics of National Community: Germany and Sweden, 1933/1994* [w:] *Culture and Crisis. The Case of Germany and Sweden*, ed. L. Trägårdh, N. Witoszek, New York – Oxford 2002.

Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994.

Weber M., *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984.

Zapffe P. W., *Ostatni mesjasz*, przeł. A. Trzeciak, „Analiza i Egzystencja" 2013, nr 21.

Zaremba Bielawski M., *Higieniści. Z dziejów eugeniki*, tłum. W. Chudoba, Wołowiec 2014.

Summary

The People's Home and racial hygiene. Eugenics initiative in Sweden

The aim of this paper is to examine the issue of eugenics in Swedish concept of folkhemmet. Sweden was one of the first democratic countries to recognize eugenics as a science and therefore it became a basis for many social reforms. According to some governmental policies, there was a few main groups of sterilized people: men and women with disabilities, poor individuals, nonconformists etc. As a result, between the first half of the 20th century and the late 1970s sterilization was a relatively standard way to protect "the healthy" part of society. Because of this, the paper also concerns the factors that had an impact on the popularity of racial hygiene in Sweden: Protestantism and social democratic vision of folkhemmet. It would be helpful to understand why it was possible for a democratic country to prevent more than 60 000 people from procreation.

Jan Bazyli Klakla

Instytucja transcendentnej przysięgi w procesie rozwiązywania konfliktów. Przykłady z Afryki, Bliskiego Wschodu i półwyspu Bałkańskiego

Katedra Socjologii Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego

I

Celem niniejszego artykułu jest analiza funkcjonalna instytucji przysięgi w procedurach rozwiązywania konfliktów opartych na prawie zwyczajowym. Prawo zwyczajowe jest bardzo specyficznym typem normatywności, pozostającym na styku dwóch innych jej rodzajów – prawa i zwyczaju. Z jednej strony jest to coś więcej niż tylko zwyczaj, a z drugiej natomiast we wciąż dominującym w naukach prawnych paradygmacie pozytywistycznym odmawiany jest mu walor bycia prawem w pełnym tego słowa znaczeniu. W wielu rejonach świata do dziś systemem normatywnym odpowiedzialnym za rozwiązywanie konfliktów jest nie prawo stanowione, państwowe, ale zwyczajowe – tradycja licząca niejednokrotnie setki lat. Tak dzieje się między innymi w górach północnej Albanii i Kosowa, na terytoriach Izraela zamieszkałych przez Palestyńczyków czy w Nigerii i Ghanie. To właśnie instytucje rozwiązywania konfliktów funkcjonujące w tych regionach zostaną w niniejszym tekście zaprezentowane i przeanalizowane pod kątem funkcji, jaką pełni w nich przysięga. Funkcja w niniejszym tekście jest rozumiana, za Robertem Mertonem, jako dające się obserwować skutki działań jednostek przyczyniające się do adaptacji i modyfikacji danego systemu[1]. Niniejsza analiza ma na celu identyfikację możliwych funkcji jawnych i ukrytych spełnianych przez instytucję przysięgi w całym procesie rozwiązania konfliktów w oparciu oprawo zwyczajowe.

1 Por. R. Merton, *Paradygmat analizy funkcjonalnej w socjologii*, tłum. J. Wertenstein-Żuławski [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 1, red. A. Jasińska-Kania et al., Warszawa 2006, s. 367.

Prawdą jest, że prawo zwyczajowe funkcjonuje obecnie w sposób najpełniejszy na terenach, na których historia prawa stanowionego jest jeszcze krótka, a możliwości jego egzekwowania przez władze państwowe – w pewnym stopniu ograniczone. W niniejszym tekście wykorzystam przykłady krajów afrykańskich (Nigeria, Ghana), Albanii i Kosowa oraz Palestyny. Są to rejony kulturowo różniące się od siebie, łączą je jednak trudności, które przez wieki napotykało państwo chcące wprowadzić tam prawo stanowione. W Afryce głównym regulatorem życia społecznego, zwłaszcza na terenach niezurbanizowanych, wciąż jest plemienne prawo zwyczajowe, ściśle związane z animistycznymi wierzeniami tamtejszych mieszkańców. Na północy Albanii i w Kosowie, ze względu na niesprzyjające, górzyste ukształtowanie terenu, przez wieki ludzie żyli w izolowanych społecznościach wedle prawa zwyczajowego zwanego *kanun*, którego pozostałości można obserwować po dziś dzień pod postacią między innymi słynnej krwawej zemsty (*gjakmarrji*). W kręgu cywilizacji islamu separacja odróżnianych w kulturze Zachodu systemów normatywnych – prawa, religii i zwyczaju – bywa trudna. Na Bliskim Wschodzie, a szczególnie w Palestynie, zachowały się normy prawa zwyczajowego swą tradycją sięgające jeszcze czasów przedislamskich.

Na wyżej wymienionych terenach jedną z głównych dziedzin życia, co do których normy prawa zwyczajowego uznawane są w społeczeństwie za najwłaściwsze do stosowania, jest rozwiązywanie konfliktów, zazwyczaj tych o charakterze ponadindywidualnym, klanowym. Przedmiotem mojego zainteresowania są konflikty powstające w społecznościach, w których podstawową jednostką społeczną jest nie rodzina nuklearna, ale co najmniej rodzina rozszerzona, a najczęściej klan lub plemię. W społeczeństwach tych ludzie identyfikują się zazwyczaj z dwiema grupami na dwóch różnych poziomach. Pierwszą z nich jest to, co w Albanii nazywa się *fisi i vogel*, po arabsku *hamula*, w Nigerii *obio* – czyli „wioska", grupa kilkunastu domostw, kilkadziesiąt do kilkuset osób, linia pokrewieństwa wywodząca się od wspólnego, znanego przodka płci męskiej[2]. Drugą grupą, z którą następuje identyfikacja, jest ta nazywana w Albanii *fisi i madh* – jej odpowiednikiem w świecie arabskim będzie „plemię", a w Nigerii *ubon* – zrzeszająca mieszkańców ponad stu domostw; może ona obejmować tysiące osób, a mityczny wspólny przodek nie jest znany[3].

By odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób konflikty indywidualne przechodzą w międzyklanowe, należy uświadomić sobie specyfikę pojmowania honoru, będącego wartością przynależną jednostce i grupie, a także – a może przede wszystkim – rodzinie. Honor rodziny i honor każdego z jej członków są ze sobą nierozerwalnie

2 Por. N. Abudabbeh, *Arab Families. An overwiev* [w:] *Ethnicity & Family Therapy*, ed. M. McGoldrick, J. Giordano, N. Garcia-Preto, New York 2005, s. 427.

3 Por. M. Mustafa, A. Young, *Feud Narratives. Contemporary Deployments of Kanun in Shala Valley, Northern Albania*, „Anthropological Notebooks" 2008, No. 2, s. 92.

połączone. Dlatego, gdy członek rodziny pada ofiarą zachowania, które godzi w jego honor, naruszona zostaje nie tylko jego indywidualna reputacja, ale także honor całej grupy – i to w interesie całej rodziny leży jego przywrócenie. Jest ono możliwe poprzez krwawą zemstę – bezpośredni atak na sprawcę lub członka jego rodziny – ale także poprzez skutecznie przeprowadzoną procedurę pojednawczą[4]. W Afryce ogromną rolę spełnia też wiara w duchy przodków, która konstytuuje transcendentną wspólnotę łączącą zmarłych, żyjących i przyszłych krewnych, wzajemnie za siebie odpowiedzialnych[5]. Jacek Kurczewski w odniesieniu do konfliktów klanowych i ich rozwiązywania pisze:

> Więzi i zbudowane na nich ugrupowania społeczne odgrywają zasadniczą rolę przy narastaniu i rozwiązywaniu konfliktów. Żaden spór nie jest sprawą wyłącznie dwóch bezpośrednio zainteresowanych jednostek. Więzy lojalności rodowej, pokrewieństwo, współpraca w obrzędach, zależności gospodarcze i rodzinne – wszystko to powołuje do życia serię aliansów, mogących zarówno przeciwstawiać sobie dotychczas żyjące pokojowo jednostki bądź też skłonić skłóconych do podjęcia współdziałania[6].

Takie właśnie konflikty, funkcjonujące na płaszczyźnie ponadindywidualnej, będą bazą dla specyficznych instytucji prawa zwyczajowego służących ich rozwiązywaniu. W ramach tych instytucji jednym z głównych narzędzi stosowanych w postępowaniu zwyczajowym jest przysięga lub przyrzeczenie (terminy te dla potrzeb niniejszego tekstu potraktuję synonimicznie).

II

W społecznościach Północnej Albanii i Kosowa, gdy osoba pada ofiarą zachowania, które godzi w jego honor, naruszona zostaje nie tylko jego indywidualna reputacja, ale także honor całej grupy (najczęściej rodziny) i to w interesie całej grupy (rodziny) leży jego przywrócenie. Jest ono możliwe poprzez krwawą zemstę – bezpośredni atak na sprawcę lub członka jego rodziny – ale także, co najistotniejsze w kontekście niniejszej pracy, skutecznie przeprowadzoną procedurę pojednawczą opartą o prawo zwyczajowe nazywane *kanun*. Rozwiązywanie konfliktów opartych o zasadę krwawej zemsty od wieków należało w Albanii i Kosowie do dwóch instytucji – rady starszych (*pleqni*) oraz *bajraktara* – urzędnika państwowego reprezentującego region w czasach

4 Por. D. Pely, *When Honor Trumps Basic Needs. The Role of Honor in Deadly Disputes within Israel's Arab Community*, „Negotiation Journal" 2011, No. 27, s. 70.

5 D. Offiong, *Conflict Resolution among the Ibibio of Nigeria*, „Journal of Anthropological Research" 1997, No. 4, ss. 424–426.

6 J. Kurczewski, *Prawo prymitywne. Zjawiska prawne w społeczeństwach przedpaństwowych*, Warszawa 1973, s. 142.

konfliktu, prowadzącego wojska na wyprawy wojenne, a także wykonującego decyzje rady starszych. Stanowisko można było zdobyć poprzez nominację (na przykład z rąk otomańskiego wezyra ze Szkodry) lub poprzez zasługi w walce. W tradycyjnym modelu, aktualnym do II wojny światowej, *bajraktar* najpierw prosił obie rodziny o danie w zastaw (*pengie*) pewnych wartościowych rzeczy, na przykład zegarka lub broni. Przedmioty były zwracane po wyznaczeniu przez strony określonej liczby reprezentantów do rady starszych pochodzących spoza skłóconych klanów. Przed *pleqni* sprawa była rozpatrywana z zamiarem osiągnięcia porozumienia. Przedstawiciele obu stron referowali swoje wersje wydarzeń, a rada starszych podejmowała decyzję. Rolą *bajraktra* było wprowadzenie wyroku rady w życie za pomocą dostępnych mu ludzi i różnych środków. Skala nacisku była zróżnicowana – od wycięcia drzew należących do klanu niechcącego się pogodzić z decyzją, po spalenie ich domu i siłowe wydalenie ich z wioski. W przypadku pokojowego zakończenia mediacji ostatecznym zatwierdzeniem zgody był *buka e pajtimit* – posiłek pokoju. Do dziś jest to uczta wyprawiana w domu sprawcy naruszenia honoru przez jego rodzinę dla mediatorów, ofiary i jej klanu, a także znajomych. Po tym wszystkim nad domem napastnika może zostać namalowany krzyż jako znak „pogodzonej krwi"[7]. Obecnie rolę *bajraktra* przejęli mediatorzy zwyczajowi, niezależni lub współpracujący z jedną z organizacji pozarządowych zajmujących się problemem krwawej zemsty. Ich najważniejszym zadaniem jest przekonanie obu rodzin, że warto odwołać się do bezkrwawego sposobu rozwiązania trwającego konfliktu. Niezbędnym do tego narzędziem jest *besa* – terminowe zawieszenie broni w formie przysięgi wypowiadanej przez rodzinę, na której ciąży obowiązek krwawej zemsty, że tej zemsty przez pewien czas nie będzie szukać. *Besa* może być przedłużana wielokrotnie, a postępowanie mediacyjne, oparte o serie licznych spotkań ze stronami konfliktu, czasem trwa wiele lat. Zakończenie konfliktu odbywa się poprzez publiczną ceremonię i ucztę wyprawianą w domu jednej ze skonfliktowanych rodzin. Takie rozwiązanie jest przez społeczność odbierane jako honorowe[8].

Na większości terenów Bliskiego Wschodu, a najaktywniej na terytoriach Izraela zamieszkałych przez Palestyńczyków, funkcjonuje *sulha*, instytucja z pogranicza mediacji i arbitrażu, mająca swoje korzenie jeszcze w czasach przedislamskich. *Sulha*, będąca procesem mającym na celu zakończenie konfliktu między dwiema rodzinami, nadzorowana jest przez radę zwaną *jaha*. Czerpie ona swoją siłę z pozycji, jaką zajmują w społeczeństwie mężczyźni wchodzący w jej skład – najbardziej szanowani, o nieskazitelnej reputacji ludzi honorowych i uczciwych. Przewodniczy jej najbardziej doświadczony spośród członków i to on nadaje kierunek procesowi mediacji. Poza

7 M. Mustafa, A. Young, op. cit., ss. 99–104.

8 Por. T. Mangalakova, *The Kanun in Present-Day Albania, Kosovo, and Montenegro*, s. 12 [on-line:] http://pdc.ceu.hu/archive/00003864/01/The_Kanun.pdf [27.10.2016].

przewodniczącym rada może liczyć nawet dwudziestu mężczyzn. Skonfliktowane ze sobą rodziny mogą zawetować udział w *jaha* osób, których nie uważają za bezstronne. Po zaistnieniu wydarzenia wywołującego konflikt międzyklanowy do *jaha* musi zgłosić się przedstawiciel rodziny sprawcy, prosząc o interwencję i spotkanie. Rodzina ta musi wziąć na siebie odpowiedzialność za zdarzenie i wydać *taffwith* – pisemne i niemożliwe do cofnięcia upoważnienie dla *jaha* do działania w jej imieniu wobec rodziny ofiary oraz zobowiązanie do poddania się werdyktowi *jaha*, jakikolwiek by on nie był. Jak widać, pod względem formalnym *sulha* bliżej jest do arbitrażu (ze względu na związanie stron decyzją *jaha*), chociaż obecne są też pewne elementy mediacji, co zostanie ukazane w dalszej części artykułu. Po uzyskaniu *taffwith* od rodziny sprawcy *jaha* udaje się do rodziny ofiary, by prosić o autoryzację do działania w jej imieniu. Jest to trudny etap wymagający stosowania przez członków *jaha* wielu technik mediacyjnych, zwieńczony udzieleniem przez rodzinę ofiary tego upoważnienia oraz uzgodnieniem *hodna* – terminowego zawieszenia broni. Wraz z prośbą o *hodna* rodzina sprawcy przesyła *atwa* – pewną sumę pieniędzy, która ma na celu wyrażenie żalu z powodu zaistniałej sytuacji i scementowanie zawieszenia broni. Gdy rodzina ofiary zaakceptuje *atwa*, *hodna* staje się faktem. *Jaha* przystępuje wtedy do działań o charakterze bardziej mediacyjnym niż arbitrażowym. Spotkania ze zwaśnionymi stronami mogą trwać nawet kilka lat, a ich celem jest wzbudzenie u obu stron przekonania, że wynik jest przez nie wspólnie wypracowany, a nie narzucony (chociaż *jaha* formalnie posiada taką moc poprzez podpisane *taffwith*). Werdykt jest głosowany w obrębie *jaha* do osiągnięcia większości i prezentowany stronom jako ostateczna i wspólna decyzja. Mimo jej wiążącego charakteru, jedna lub obie strony mogą być niezadowolone. Następuje wtedy druga runda negocjacji, która znów może trwać latami. Ostateczne porozumienie jest spisywane i obie rodziny otrzymują jego kopię – od tego momentu nie podlega ono dyskusji. Symbolicznym zakończeniem *sulha* jest zawiązanie węzła na białej fladze (fladze pokoju) oraz publiczna ceremonia, podczas której występują trzy elementy: *musafacha*, czyli uścisk dłoni między rodzinami, *musamacha* – deklaracja przebaczenia od ofiary lub jej ojca, *mumalacha* – ceremonialny posiłek kończący cały proces. *Sulha* jest bezkrwawą alternatywą w stosunku do krwawej zemsty, uważaną za trudniejszą ze względów emocjonalnych, ale bardziej honorową od siłowego rozwiązania[9].

W Nigerii, ze względu na sięgającą daleko w przeszłość tradycję, a także słabość państwowych instytucji sądownictwa, wiele sporów rozstrzyganych jest przed *esop ison*, radą

9 Por. D. Pely, *Resolving Clan-Based Disputes Using the Sulha, the Traditional Dispute Resolution Process of the Middle East*, „Dispute Resolution Journal" 2008, No. 4 (November 2008–January 2009), ss. 80–85; P. Phillips, *„There is a World Elsewhere". Preliminary Studies on Alternatives to Interest-based Bargaining*, „Cardozo Journal of Conflict Resolution" 2002, No. 2, ss. 425–429.

starszych. Rada składa się z osób spełniających najważniejsze funkcje społeczne w rodzinach plemienia. Obie skonfliktowane strony mogą wyznaczać swoich kandydatów na sędziów. Procedura ma charakter arbitrażowy, postępowanie jest szybkie oraz prowadzone zgodnie lokalnymi zwyczajami i wierzeniami. Trybunały, rozstrzygając spory, bazują na afrykańskim prawie zwyczajowym. Gdy istniejący konflikt zostanie postawiony przed *esop ipson*, wyznaczany jest dzień, w którym procedura będzie miała miejsce. W tym dniu wszyscy zainteresowani gromadzą się, by uczestniczyć w posiedzeniu. Każdy z nich jest uczestnikiem procesu, może się wypowiadać, zadawać pytania czy dostarczać informacji. Zarówno strona wnosząca o rozpatrzenie sprawy, jak i strona skarżona deponują pewną ilość pieniędzy, zabezpieczaną na poczet świadczeń, które mogą być zawarte w decyzji starszyzny. Następnie obie strony prezentują swój punkt widzenia, a rada i publiczność korzystają z przysługującego im prawa do zadawania pytań. Czas poświęcony na dogłębne rozpatrzenie sprawy nie jest ograniczony, a posiedzenia przed *esop ipson* mogą trwać wiele dni. Gdy ten etap procedury zostanie zakończony, starszyzna udaje się, by wypracować w swoim gronie rozwiązanie konfliktu. Jeżeli wziąć pod uwagę, że w gronie rozjemców znajdują się przedstawiciele desygnowani przez strony, nie dziwi możliwość długiego trwania także tego etapu. Uzgodniona jednomyślnie decyzja jest komunikowana uczestnikom sporu. Ważnym etapem na drodze do pojednania są publiczne przeprosiny strony przegranej, obowiązkowo akceptowane przez stronę, której racje zostały przez *esop ison* uznane, oraz bardzo poważnie traktowana przysięga *mbiam*, w której strony zobowiązują się do zaprzestania wszelkich wrogich działań przeciwko sobie. Ze względu na szacunek, jakim członkowie nigeryjskich plemion darzą starszyznę, a także brak tego szacunku w stosunku do funkcjonariuszy państwowych, decyzje trybunałów opartych na prawie zwyczajowym mają znacznie większą moc w zakresie przywracania harmonii i pokojowych relacji w ramach społeczności niż decyzje sądów prawa stanowionego. Zdarzają się przypadki łączenia tych dwóch porządków – potwierdzania wyroków nigeryjskich sądów przez *esop ipson* oraz przysięgę *mbiam* celem ich pełniejszej legitymizacji i wspomnianej restytucji relacji w społeczności naruszonych przez konflikt. Warto zaznaczyć, że nie ma formalnej możliwości egzekucji decyzji starszyzny plemiennej. Swoją siłę zawdzięcza ona bardzo silnej legitymacji *esop ipson* jako ciała odpowiadającego za rozwiązywanie konfliktów w społeczeństwie oraz prawa zwyczajowego jako bazy dla tej procedury[10].

Podobne instytucje występują także w Ghanie. Funkcjonują tam sądy zwyczajowe na różnych poziomach organizacji społecznej – wioskowe, plemienne et cetera. Sprawy odnoszące się między innymi do prawa własności, małżeństwa, kradzieży czy napaści rozpatrywane są w nich przez władcę plemienia lub szefa wioski wraz z towarzyszącą im radą starszych[11].

10 Por. D. Offiong, op. cit., ss. 433–436.

11 Por. K. Agyekum, *Ntam 'Reminiscential Oath' Taboo in Akan*, „Language in Society" 2004, No. 3, s. 318.

W Nigerii wciąż toczy się debata na temat mocy obowiązującej wyroków sądów zwyczajowych. Kilkukrotnie w tej sprawie wypowiadał się nigeryjski sąd najwyższy, jednak linia orzecznicza nie jest stała. Ścierają się ze sobą poglądy o istnieniu – bądź też nie – *res iudicata* w stosunku do orzeczeń tradycyjnych trybunałów[12].

III

W każdej z wyżej wymienionych procedur swoje miejsce ma instytucja przysięgi. Może ona spełniać mniej lub bardziej fundamentalną rolę, być głównym lub pomocniczym narzędziem rozstrzygania sporów, ale stanowi element stały, powszechny w zwyczajowych sposobach rozwiązywania konfliktów.

Besa to albańskie słowo honoru – możliwe, że jedno z najważniejszych pojęć w języku albańskim w ogóle. W odniesieniu do instytucji krwawej zemsty *besa* oznacza tymczasowe przyrzeczenie i ochronę, którą rodzina ofiary przyznaje zabójcy i jego rodzinie, zapewniając, że przez wyznaczony czas nie będzie podejmować żadnych działań zmierzających do rozlewu krwi. *Besa* może być dana na różny okres – od doby do nawet pół roku, w zależności od woli i statusu rodziny ofiary. Gdy zabójcy jest dane przyrzeczenie, on i jego *fis* są wolni od strachu przed zemstą. Po upłynięciu okresy ochrony rodzina chroni się w domu i znów prosi o *besę*. Według tradycji nie powinno się odmawiać udzielenia przyrzeczenia, jeżeli człowiek, który o nie prosi, również tę tradycję respektuje. Kilkukrotne udzielenie *besy* staje się często podwaliną pod mediacje i zakończenie sporu między rodzinami[13]. Zawieszenie broni nie wyczerpuje jednak pola znaczeniowego *besy*: jest to również przysięga ochronna i słowo honoru traktowane nadzwyczaj poważnie. *Besa* stanowi dla Albańczyka świętość, a lojalność i zobowiązanie do dotrzymania danego słowa, które z niej wynikają, należą do najwyższych wartości. Pojęcie to przekracza granice życia i śmierci – zobowiązanie do jej wypełnienia nie wygasa wraz z odejściem na tamten świat. W pewnym stopniu można *besę* porównać do rzymskiej instytucji *stipulatio* albo do przysięgi przyrzekającej znanej z prawa kanonicznego. Wszystkie trzy łączą formalizm i sakralną naturę z głębokim wewnętrznym efektem zarówno religijnym jak i moralnym[14]. *Beja* z kolei jest przysięgą odnoszącą się do faktów, ich zaistnienia bądź nie, traktowaną bardzo poważnie, dzięki czemu stanowi ona skuteczny środek rozstrzygania spraw dotyczących własności ziemi lub kradzieży. Będący w posiadaniu ziemi lub przedmiotu, co do których wysuwane są roszczenia, powinien poprzez *beję* zalegitymizować istniejący stan faktyczny,

12 Por. A. Oba, *Juju Oaths in Customary Law Arbitration and Their Legal Validity in Nigerian Courts*, „Journal of African Law" 2008, No. 1, ss. 145–153.

13 Por. T. Mangalakova, op. cit., s. 12.

14 Por. G. Trnavci, *The Albanian Customary Law And The Canon Of Lekë Dukagjini: A Clash Or Synergy With Modern Law*, s. 22 [on-line:] http://works.bepress.com/genc_trnavci/1/ [01.08.2017].

zaprzeczając, jakoby przedmiot pochodził z kradzieży lub ziemia nie należała do władającego nią. Odmowa złożenia przysięgi w prosty sposób wskazuje na winę odmawiającego. Warto zauważyć, że *beja* działa tylko w tę stronę – nie można jej złożyć celem uzyskania czegoś, co nie znajduje się w posiadaniu przyrzekającego. Co istotne, społeczne sankcje za fałszywie złożoną przysięgę są tak surowe, że mogą równać się *de facto* śmierci społecznej. Krzywoprzysięstwo zdarza się zatem niezwykle rzadko[15].

W Nigerii równolegle do państwowych instytucji sądownictwa funkcjonują trybunały zwyczajowe, cieszące się wciąż dużą popularnością. Rozstrzygając spory, bazują one na afrykańskim prawie zwyczajowym. Głównym instrumentem używanym w tych procedurach jest przysięga składana na *juju* – amulety, obiekty związane z lokalnymi animistycznymi wierzeniami Afryki Zachodniej. Pod pewnymi względami można zauważyć podobieństwo przysięgi na *juju* do opisywanej wyżej przysięgi typu *beja*. Podobnie jest składana najczęściej przy okazji konfliktu o własność, także jedynie przez osobę, która przedmiot sporu ma w swoim posiadaniu. Istotne jest jednak, że moment złożenia przysięgi nie jest momentem zakończenia postępowania, jak to ma miejsce, gdy składana jest *beja*. Następuje po nim okres jednego roku swoistej próby mającej określić, czy przyrzeczenie zostało złożone szczerze, czy też fałszywie. Powszechna jest wiara, że w tym drugim przypadku składającemu (lub jego rodzinie) przydarzy się w ciągu tego roku coś nieprzyjemnego. Stąd każda poważniejsza choroba, niespodziewana śmierć w rodzinie, klęska żywiołowa lub nieurodzaj uznaje się za niechybny dowód krzywoprzysięstwa, a przedmiot, o który toczył się spór, przyznawany jest oponentowi przyrzekającego. Natomiast gdy rok minie spokojnie, wyrok staje się swoiście prawomocny i przedmiot sporu zostaje uznany za należący do składającego przysięgę. Warto zauważyć, że przysięgi składane na *juju* nie zamyka się w ramach instrumentu prawnego wykorzystywanego przez sędziów, wodza, radę starszych. Można wręcz uznać, że to *juju* staje się arbitrem oznajmiającym swoją wolę poprzez zaistnienie pewnych sytuacji, a dotychczasowi sędziowie pełnią jedynie rolę osób odbierających przyrzeczenie[16].

Konkretnymi przykładami przysiąg składanych na *juju* są *mmo* wśród ludu Igbo, *swen* i *oyita* wśród Tiv i Igedde oraz *mbiam* stosowane przez członków plemienia Ibibio. *Mbiam* jest to butelka wypełniona świętą wodą, pełniąca rolę *juju* przy wypowiadaniu przysięgi, jej znaczenie jest nieco szersze. W powszechnym mniemaniu ma moc rozpoznawania winy lub jej braku. Poza opisaną już procedurą stosuje się ją dla potwierdzania konkretnych faktów, ustanawiana zawieszenia broni w konfliktach międzyklanowych oraz dla potwierdzenia akceptacji przez strony wyroków *esop ison* – rady starszych[17].

15 Por. S. Voell, *The Kanun in the City. Albanian Customary Law as a Habitus and Its Persistence in the Suburb of Tirana, Bathore*, „Anthropos" 2003, H. 1, s. 97.

16 Por. A. Oba, op. cit., s. 141.

17 Por. D. Offiong, op. cit., ss. 433–434.

Pośród ludu Akan w Ghanie funkcjonuje bardzo ciekawy rodzaj przysięgi zwany *ntam*. Jest to tak zwana przysięga wspominająca (*reminiscential oath*), będąca równocześnie najsilniejszym tabu funkcjonującym w obrębie tej kultury. Używana jest jako główny instrument w tradycyjnym rozwiązywaniu konfliktów przy udziale rady starszych danej społeczności i jej wodza – procedura ta wygląda podobnie jak wyżej opisane trybunały zwyczajowe w Nigerii. Charakterystyczną cechą *ntam*, różnicującą ją od wcześniej wspominanych przyrzeczeń, jest charakter jej mocy wiążącej. W samej swej formule nie wyraża ona odwołania do sił ponadnaturalnych, jak to ma miejsce na przykład w przypadku *juju* czy znanych nam z kręgu kultury judeochrześcijańskiej przysiąg wzywających Boga, by poświadczył prawdziwość słów składającego przyrzeczenie. Podczas wypowiadania *ntam* wspominane są wyjątkowo nieprzyjemne wydarzenia z przeszłości (stąd nazwa *reminiscential oath*). W zależności od poziomu organizacji społeczności, w jakiej składana jest przysięga, może to być choroba lub śmierć kogoś z rodziny czy nawet krwawa wojna międzyplemienna lub susza, która pochłonęła tysiące istnień. Przypominanie złych momentów z przeszłości jest w kulturze ludu Akan najsurowszym tabu, gdyż narusza spokój przodków, którzy w tych wydarzeniach ucierpieli. *Ntam* stanowi moment specjalnego przyzwolenia na złamanie tabu, udzielanego przez odbierającego przysięgę (radę starszych, wodza), a pośrednio przez przodków, którzy uczciwie i w poważnej sprawie złożoną przysięgę uznają za akceptowalną, a krzywoprzysięstwo lub nadużywanie *ntam* surowo ukarzą[18].

W islamie na określenie przysięgi składanej przed Bogiem na potwierdzenie faktów używa się pojęcia *qasam* – funkcjonuje ona podobnie jak przysięga w kręgu judeochrześcijańskim. W opisywanym przeze mnie wcześniej procesie rozwiązywania konfliktów klanowych (*sulha*) jedną z podstawowych instytucji jest formuła słowa honoru, zwanego *hodna*, które można w dużej mierze porównać do *besy* w jej węższym znaczeniu, ograniczonym do zawieszenia broni w trakcie krwawej zemsty. Jako słowo honoru *hodna* stanowi podwalinę całego procesu mediacji/arbitrażu, który w ostateczności ma doprowadzić od rozwiązania sporu, odzyskania honoru przez obie zwaśnione rodziny i naprawienia sieci relacji międzyludzkich zerwanych przez istniejący konflikt. Znaczne sankcje społeczne, wzmocnione są pozycją *jaha*, rady odbierającej zapewnienie o zawieszeniu broni, a składającej się z najbardziej szanowanych członków danej społeczności[19].

18 Por. K. Agyekum, op. cit., ss. 324–327.

19 Por. D. Pely, *Resolving…*, ss. 80–85.

IV

Na podstawie powyższej analizy można niewątpliwie stwierdzić, że jedną z kulturowo specyficznych instytucji używanych przez rozjemców w trakcie postępowań opartych na prawie zwyczajowym jest przysięga. Może ona być głównym lub pomocniczym narzędziem rozstrzygania sporów, ale każdorazowo stanowi istotny element zwyczajowych procedur rozwiązywania konfliktów. Analiza form występowania przysięgi pozwala wyróżnić co najmniej dwa aspekty, w których wpływa ona na przebieg procesu rozwiazywania konfliktu. Po pierwsze jej stosowanie generuje konieczność wejścia przez rozjemcę w rolę odbierającego przysięgę, co jest przykładem roli nieznanej w przypadku procedur realizujących wartości sprawiedliwości naprawczej, ale opartych na prawie stanowionym. Po drugie, szczególnie w przypadku, gdy przysięga jest głównym narzędziem wykorzystywanym w procedurze pojednawczej, do pewnego stopnia modyfikuje ona pozycję rozjemcy w tym procesie. Analizując sytuację w Nigerii, można stwierdzić, że z pozycji sędziego zostaje on w momencie złożenia przez strony przysięgi przesunięty do roli swoistego asystenta, pomocnika uczestników postępowania, ewentualnie egzekutora wyroku. Rolę rozjemcy przejmuje wówczas w świadomości uczestników siła wyższa.

Analizując funkcję instytucji przysięgi w zwyczajowych procedurach rozwiązywania konfliktów, a zwłaszcza jej duchowego, sakralnego aspektu, można również wspomnieć o pokrewnych narzędziach wykorzystywanych przez rozjemców zwyczajowych. Jednym z etapów obecnych w wielu instytucjach opartych na prawie zwyczajowym jest modlitwa, wezwanie duchów przodków lub inne odwołanie się do towarzyszącej ludziom siły ponadnaturalnej[20] Modlitwa należy także do etapów procedury rozwiązywania konfliktów wśród Indian Navajo[21]. W Nigerii symbolicznym początkiem procesu toczącego się przed *esop ison* jest modlitwa do przodków o wsparcie w poszukiwaniu rozwiązania konfliktu. Ten moment wspiera również rozjemców w ich neutralności i bezstronności, którą przysięgają w obecności duchów[22]. Warto zaznaczyć, że przywoływanie sił ponadnaturalnych nie oznacza przenoszenia na nich odpowiedzialności za rozwiązanie sporu. Konflikt wciąż należy do stron i to one wypracowują mające go zakończyć porozumienie. Udział siły wyższej jedynie

20 Przykładowo modlitwa zwana *pule* rozpoczyna oraz kończy proces *ho'oponopono*, nieomawianą w niniejszej pracy instytucję rozjemczą występującą na Hawajach. Duchy przodków są zaś często przywoływane, by czuwały nad przebiegiem procesu – por. P. Phillips, op. cit., s. 418.

21 Por. J. Zion, *Indian Restorative Healing. From a session presented at "Dreaming of a New Reality," the Third International Conference on Conferencing, Circles and other Restorative Practices, August 8–10, 2002, Minneapolis, Minnesota,* s. 3 [on-line:] http://www.iirp.edu/pdf/mn02_zion.pdf [01.08.2017].

22 Por. D. Offiong, op. cit., ss. 433–436.

wzmacnia legitymację takiego procesu[23]. Inną funkcją, którą pełni modlitwa w procesie rozwiązywania konfliktów, jest jednoczenie uczestników, jako że wykonuje się ją wspólnie, bez sporów oraz niwelując różnice między stronami konfliktu. Jako taka jest doskonałą bazą dla poszukiwania kompromisowych rozwiązań[24].

Podsumowując, można stwierdzić, że w przypadku procedur rozwiązywania konfliktów opartych na prawie zwyczajowym wierzenia religijne lub magiczne (ujawniane pod postacią przysięgi lub modlitwy) odgrywają znaczącą, acz zróżnicowaną rolę. Może to mieć związek z występowaniem w religii wartości kolektywnych i integrujących – ideałów wspólnoty wyznaniowej i uczestnictwa w niej oraz zbiorowej modlitwy. Integracja jako funkcja religii jest elementem wielu klasycznych teorii. U Emila Durkheima religia pełni między innymi funkcję integrującą społeczeństwo, „jest wyzwalającym solidarność systemem wierzeń i działań […]. Owe wierzenia i działania jednoczą we wspólnocie moralnej […] wszystkich tych, którzy je wyznają"[25]. Element ten zauważa w religii również Bronisław Malinowski, stwierdzając, że „w sytuacjach granicznych [takich jak śmierć członka grupy – przyp. J. B. K.], ponownie stabilizuje jedność grupową i dostarcza jednostce sensu jej egzystencji"[26]. Z tego względu normy religijne są wykorzystywane w zwyczajowych procedurach rozwiązywania konfliktów.

23 Por. P. Phillips, op. cit., s. 422.

24 Por. J. Zion, op. cit., s. 4.

25 G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, tłum. J. Piegza, Kraków 2006, s. 38.

26 Ibidem, s. 44.

Bibliografia

Abudabbeh N., *Arab Families. An overwiev* [w:] *Ethnicity & Family Therapy*, ed. M. McGoldrick, J. Giordano, N. Garcia-Preto, New York 2005.

Agyekum K., *Ntam 'Reminiscential Oath' Taboo in Akan*, „Language in Society" 2004, No. 3.

Bourdieu P., *Habitus i przestrzeń stylów życia* [w:] idem, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, tłum. P. Biłos, Warszawa 2006.

Czekalski T., *Albania w latach 1920–1924. Aparat państwowy i jego funkcjonowanie*, Katowice 1998.

Kehrer G., *Wprowadzenie do socjologii religii*, tłum. J. Piegza, Kraków 2006.

Kurczewski J., *Prawo prymitywne. Zjawiska prawne w społeczeństwach przedpaństwowych*, Warszawa 1973.

Mangalakova T., *The Kanun in Present-Day Albania, Kosovo, and Montenegro* [on-line:] http://pdc.ceu.hu/archive/00003864/01/The_Kanun.pdf [08.07.2017].

Merton R. K., *Paradygmat analizy funkcjonalnej w socjologii*, tłum. J. Wertenstein-Żuławski [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 1, red. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2006.

Mustafa M., Young A., *Feud Narratives: Contemporary Deployments of Kanun in Shala Valley, Northen Albania*, „Anthropological Notebooks" 2008, No. 4.

Oba A., *Juju Oaths in Customary Law Arbitration and Their Legal Validity in Nigerian Courts*, „Journal of African Law" 2008, No. 1.

Offiong D., *Conflict Resolution among the Ibibio of Nigeria*, „Journal of Anthropological Research" 1997, No. 4.

Pałecki K., *Prawoznawstwo. Zarys wykładu*, Warszawa 2003.

Pely D., *Resolving Clan-Based Disputes Using the Sulha, the Traditional Dispute Resolution Process of the Middle East*, „Dispute Resolution Journal"

Pely D., *When Honor Trumps Basic Needs. The Role of Honor in Deadly Disputes within Israel's Arab Community*, „Negotiation Journal" 2011, No. 27.

Phillips P., *„There is a World Elsewhere". Preliminary Studies on Alternatives to Interest-based Bargaining*, „Cardozo Journal of Conflict Resolution" 2012, No. 2.

Shkreli A., Çelik A. B., *An Analysis of Reconciliatory Mediation in Northern Albania. The Role of Customary Mediators*, „Europe-Asia Studies" 2010, No. 6.

Trnavci G., *The Albanian Customary Law And The Canon Of Lekë Dukagjini. A Clash Or Synergy With Modern Law* [on-line:] http://works.bepress.com/genc_trnavci/1/ [08.07.2017].

Voell S., *The Kanun in the City. Albanian Customary Law as a Habitus and Its Persistence in the Suburb of Tirana, Bathore*, „Anthropos" 2003, H. 1.

Zion J., *Indian Restorative Healing. From a session presented at "Dreaming of a New Reality," the Third International Conference on Conferencing, Circles and other Restorative Practices, August 8–10, 2002, Minneapolis, Minnesota* [on-line:] http://www.iirp.edu/pdf/mn02_zion.pdf [01.08.2017].

Summary

The Institution of Transcendent Oath in Conflict Resolution Process. Examples from Africa, Middle East and Balkan Peninsula

The article aims to provide a functional analysis of the role of transcendent oaths in the traditional methods of conflicts resolution based on customary law. The following institutions are analysed as the examples: besa and beja (northern Albania, Kosovo), mbiam and juju (Nigeria), ntam (Ghana) and hodna (Arab World). In the article, the aforementioned oaths are analyzed with particular focus on a way they are made, their transcendent nature, the source of their strength, and the differences between them. As a result, the author determines the function of the oath in traditional conflict resolution procedures based on customary law (in following processes: Kanun-based mediation in Albania and Kosovo, Ibibio tribal courts in Nigeria, the traditional arbitration of Akam people in Ghana and in the Middle East-based pre-Islamic institution of Sulha). The author places a particular emphasis on the stages of procedures at which the oaths are used, their purposes and effects.

Katarzyna Pasternak

Jezus z Syberii. Nowe ruchy religijne w Rosji

Zakład Nowożytnej Kultury Rosyjskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wprowadzenie do tematu – założenie i cele artykułu

Tematem niniejszego artykułu jest problem powstawania w Rosji[1] nowych ruchów religijnych, których celem jest odnalezienie odpowiedzi na potrzeby duchowe współczesnych Rosjan. Przez długi czas kraje wchodzące w skład Związku Radzieckiego były pozbawione pierwiastka religijnego, który nie wpisywał się w ateistyczną koncepcję państwa komunistycznego. Systematycznie niszczono świątynie i księgi liturgiczne, a celem tych działań miało być całkowite wykorzenienie wiary. Ze względu na głoszenie przez partię komunistyczną wyższości ateizmu nad religią, kapłani byli masowo mordowani lub zsyłani na Syberię. Niemalże całkowicie zlikwidowano życie monastyczne i zakonne, surowo karana była jakakolwiek działalność religijna. Po latach walki partii bolszewickiej o przebudowę struktury społecznej i politycznej dawnej Rosji społeczeństwo stało się spragnione religijności; jak najszybciej chciano wypełnić pustkę po Bogu, którego niegdyś im odebrano. Rozpad Związku Radzieckiego

1 Rosja jest krajem, który przede wszystkim utożsamiany jest z prawosławiem. Tak naprawdę na terenie Federacji Rosyjskiej działa kilkaset wspólnot religijnych, reprezentujących prawie wszystkie współczesne religie oraz wyznania. Według badań Pew Research Center z 2010 r. 73,3% społeczeństwa rosyjskiego stanowią wyznawcy chrześcijaństwa (w tym: 71% prawosławni, 1,8% protestanci i 0,5% katolicy), 10% to muzułmanie, a wyznawcy pozostałych religii stanowią mniej niż 1%. Za ateistów czy agnostyków uważa się 16,2%. Jak wynika z powyższych danych, większość Rosjan uważa się za prawosławnych chrześcijan, jednakże tylko niewielka część z nich jest praktykująca. Zdaniem badaczy na definicję prawosławnej tożsamości Rosjan składają się również czynniki, które wciąż związane są z rytuałami i magią. Rosyjska filozofia religijna składa się nie tylko z komponentu poznawczego, ale i nastawienia profetycznego. Wynika to z faktu, że w myśli rosyjskiej refleksję filozoficzną i namysł teologiczny łączy ze sobą religijna duchowość. Por. A. Sawicki, *Profetyczny wymiar rosyjskiej filozofii religijnej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska" 2012, nr 2, ss. 99–100.

wprowadził względną wolność, na fali której doszło na jego byłych terenach do religijnego przebudzenia. Bez wątpienia można mówić o inwazji różnych sekt i wspólnot religijnych z Zachodu. Przyczyna fascynacji nowymi religiami i kultami wynikała, jak się zdaje, z negacji obowiązującego do tej pory porządku społecznego. Pojawienie się charyzmatycznych przywódców szło w parze z nagłymi zmianami, zarówno społecznymi, jak i politycznymi. W ten sposób liderom nowych ruchów religijnych i sekt udało się zwabić tysiące wiernych. Swoją działalność zaczęli w społeczeństwie, które odczuwało stany zagrożenia i niepewności, dyskryminację i odrzucenie, inność względem mieszkańców pozostałych części Europy.

Liczni badacze od początku lat 90. XX wieku (na przykład Eileen Barker, Thomas Luckmann) zwracali uwagę na fakt pojawiania się ruchów religijnych, które w pewien sposób odchodziły od tak zwanych religii tradycyjnych[2]. Problem ten pojawiał się nie tylko w publikacjach naukowych, ale także w licznych artykułach prasowych czy programach telewizyjnych. Na początku z entuzjazmem przyjmowano zachodzące w społeczeństwie zmiany, lecz z biegiem czasu pewne zachowania społeczne zaczęły budzić niepokój. Zainteresowanie nowymi ruchami religijnymi wciąż istnieje: szczególnie młodzi ludzie lgną do takich postaci, jak Jezus z Syberii, wokół którego będzie oscylowała tematyka tego tekstu. Grupą religijną najlepiej oddającą badany przeze mnie problem ucieczki do religijnych enklaw są wissarionowcy. W poszukiwaniu nowych wartości oddalają się od doczesnych uciech, jednocześnie nie są niebezpieczni dla społeczeństwa – są otwarci na drugiego człowieka, uczą o miłości i akceptacji, życiu w zgodzie z naturą. W niniejszej pracy stawiam następującą hipotezę badawczą: Rosjanie znaleźli się w pustce duchowej po upadku autorytetu Rosyjskiej Cerkwii Prawosławnej. W pewien sposób zostali zmuszeni do poszukiwania nowej wiary.

Na podstawie zebranych materiałów – nagrań wideo, nauk Jezusa z Syberii oraz opublikowanych do tej pory prac – chciałabym odpowiedzieć na kilka kluczowych pytań, które pozwolą wyjaśnić tak wielką fascynację Rosjan „nowym Bogiem". Zakładam, że bieg dziejów spowodował zainteresowanie rosyjskiego społeczeństwa sektami (nowymi ruchami religijnymi)[3]. Podejrzewam również, że innymi powodami kierowali się ludzie, wstępując do organizacji religijnych w latach 90. XX wieku, a innymi na początku XXI wieku. Stosując metodologię kulturoznawczo-antropologiczną (badając to, co się dzieje z rosyjskim człowiekiem przez pryzmat kultury, w której został wychowany i wpływ historii), chcę odpowiedzieć na kilka pytań, które nakreślą cel niniejszej pracy badawczej. Po pierwsze: warto zastanowić się, kim jest postać

2 E. Barker, *New Religious Movements: A Practical Introduction* , Londyn 1990, s.124.

3 W dalszej części pracy rozwinięty zostanie wątek problemu definicji sekty i nowych ruchów religijnych. Trudno jednoznacznie określić wissarionowców (grupę założoną przez Jezusa z Syberii), dlatego w niniejszym artykule terminy te będą stosowane zamiennie.

„nowego Mesjasza" i dlaczego ludzie świadomie[4] wybierają życie w stworzonej przez niego komunie (jednocześnie wyznając głoszoną przez lidera ideologię i przyłączając się do prowadzonej przez niego sekty / ruchu religijnego). Po drugie: w jaki sposób rozumieją oni współczesną rosyjską religijność, a po trzecie: skąd wzięła się tak wielka fascynacja Rosjan (i nie tylko) „nowym Bogiem".

Nowe Ruchy Religijne – próba zdefiniowani

Sekty stanowiły pierwotnie grupy społeczne, które powstały na skutek rozłamu wśród wyznawców jakiejś religii czy ideologii. Nazwa odnosiła się również do grup kultu powoływanych po doświadczeniu religijnym założyciela[5]. Według Baker sektę od Kościoła odróżnia hierarchia, która jest wynikiem długiego procesu instytucjonalizacji[6]. W sektach władza jest w rękach przywódcy, który posiada dużą dozę charyzmy i często jest założycielem wspólnoty[7]. Zdaniem badaczki sekty odrzucają zasady moralne społeczeństwa, w którym powstały, i krytykują hierarchię kościelną. Ponadto przeciwstawiają się bogactwu i hołdują ascetycznemu stylowi życia (zaakceptowanie ascezy jest jednym z najczęstszych wymagań wobec nowych członków sekt)[8]. Sektom przypisuje się również takie cechy, jak opozycyjność, rygoryzm i fundamentalizm, a także odrzucanie każdej odmiennej doktryny religijnej, z założenia uznawanej za błędną. Socjologowie religii zaznaczają również, że sekty to organizacje religijne pozostające w permanentnej opozycji do zastanego porządku moralnego, posiadające często agresywne nastawienie do otoczenia[9]. Zdaniem Maksa Webera i Ernsta Troeltscha sekty oparte są na umowie społecznej, co odróżnia je od organizacji kościelnej[10]. Troeltsch podkreślał, że pomiędzy Kościołem a sektą nie można postawić znaku równości[11]. Sekty wpisują się jednak w dwa porządki analityczne – traktuje się je w kategoriach mniejszości lub przypisuje się im dominujące cechy subkulturowe[12].

4 Z obejrzanych przeze mnie materiałów wynika, że zawsze była to świadoma decyzja danej osoby.

5 M. Libszowska-Żółtkowska, *Kościoły i związki wyznaniowe w Polsce*, Warszawa 2001, s. 8.

6 Należy zaznaczyć, że dla socjologów religii i religioznawców pojęcie „sekta" nie posiada negatywnych konotacji. Jest to termin określający dane zjawisko. Jedynie potocznie „sekta" jest rozumiana negatywnie.

7 Por. E. Barker, *New Religious Movements. A Practical Introduction*, London 1990, s.124.

8 Por. ibidem, s. 125.

9 W obrębie sekty przejawia się to najczęściej np. w stosunku do służby wojskowej, niewypełnianiu obowiązku posyłania dzieci do szkoły czy odmowie płacenia podatków, por.,*Encyklopedia Religii PWN*, red. B. Milerski, T. Gadacz, Warszawa 2006, ss. 720–721.

10 Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002, ss. 37–39.

11 Por. E. Troeltsch, *Kościół a sekta,* tłum. W. Adamek [w:] *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 1983, s. 105.

12 Por. T. Paleczny, *W poszukiwaniu utraconego raju* [on-line:] http://www.ism.wsmip.uj.edu.pl/documents/3337228/7befoaad-4ec4-47ad-8534-7cdee7ade850 [10.03.2016].

Warto zaznaczyć, że oba podejścia wzajemnie się nie wykluczają. Sekta traktowana jako grupa mniejszościowa (konkretnie: mniejszość wyznaniowa) opiera się na kilku założeniach: przekonaniu o niewielkiej liczebności członków grupy[13], przeciwstawności wobec dominującej religii czy historycznie ukształtowanego Kościoła, odrębności i autonomii organizacji wewnętrznej – niekonwencjonalności obyczajów, występowaniu intersubiektywnej więzi grupowej; sekta istnieje tylko wtedy, gdy posiada swoistą świadomość opartą na micie założycielskim i ideologii oraz odcięciu od struktury społecznej społeczeństwa, w którym funkcjonuje[14]. Podejście drugie polega na definiowaniu sekty w kategoriach grupy subkulturowej, stanowiącej wyraz indywidualnego lub zbiorowego sprzeciwu wobec obowiązującego porządku normatywnego (najczęściej kulturowego). W tym przypadku podstawową kategorią staje się zjawisko kontestacji, której podlegają nie tylko wartości i normy odnoszące się do sfery *sacrum*, a również formy i sposoby społecznej (kulturowej) organizacji. Za pomocą protestu i buntu członkowie grup poszukują alternatywnych sposobów realizacji własnych potrzeb i ekspresji indywidualnych postaw. Sprzeciwiając się religii, występują jednoznacznie wobec boskiego porządku, ale także naruszają ład społeczny i kulturowy. Należy nadmienić, że zależność ta jest zwrotna[15].

Wraz ze wzrostem ilości i popularności nowo powstających ugrupowań religijnych, socjologowie religii wprowadzili termin „nowe ruchy religijne", który określa grupy religijne pozostające poza tradycyjnymi i współcześnie dominującymi wyznaniami[16]. Określenie „nowe ruchy religijne" (NRR) jest bardziej neutralne niż „sekta"[17]. Zostały nazwane „nowymi", ponieważ w obecnej postaci pojawiły się po II wojnie światowej, a także stały się alternatywą dla oficjalnych religii i dominującej kultury. Swoją „religijność" uzyskały, ponieważ twierdzą, że ukazują wizję rzeczywistości religijnej i sakralnej oraz drogę do osiągnięcia innych celów, takich jak oświecenie duchowe, transcendentne poznanie czy autorealizacji. Pojęcie „nowe ruchy religijne"[18] jest na

13 To cecha relatywna, bo taka grupa może liczyć kilka osób lub miliony członków.

14 Por. T. Paleczny, op. cit.

15 Por. ibidem.

16 Por. ibidem.

17 Por. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Metodologiczne problemy badań nowych ruchów religijnych* [w:] *Nowe Ruchy Religijne*, red. Z. Stachowski, Warszawa – Tyczyn 2000, ss. 72–73.

18 Termin NRR jest dosyć otwarty i powszechny, lecz brakuje mu konkretności. Bardzo dużo grup można określić mianem NRR, lecz specyfiką niektórych z nich jest jedynie nowość, czasami nie można ich nawet nazwać „ruchami" i nierzadko ich „religijność" jest kwestią dyskusyjną. Niektórzy badacze stosują zamiennie terminy „sekta" i „nowy ruch religijny", jednakże wokół nazewnictwa nieustannie toczą się intensywne dyskusje i spory. Istnieją dwa skrajne stanowiska. Zwolennicy pierwszego, tradycyjnego poglądu, wychodzą z założenia, że w badaniach socjologicznych powinno się stosować dwa określenia: „sekta" i „kult", mówiąc o powstających grupach religijnych o stosunkowo krótkiej historii. Przedstawiciele drugiego podejścia konsekwentnie upowszechniają zaś pojęcie „nowego ruchu religijnego". Problem jednak tkwi w niewyczerpaniu zagadnienia. Trudno bowiem skatygoryzować

tyle neutralne i ogólne, że wpisuje się w nie ruchy pochodzenia protestanckiego, sekty powstałe na bazie chrześcijaństwa, nowe ruchy orientalne lub afrykańskie, a także ruchy o charakterze gnostycznym i ezoterycznym (często wpisujące się również w ruchy typu New Age)[19]. W przypadku niniejszego artykułu wprowadzenie terminu „nowe ruchy religijne" jest ważne, ponieważ mówiąc o zgromadzeniu religijnym założonym przez Jezusa z Syberii, trudno stwierdzić, czy jest to sekta, czy NRR. Musimy jednak pamiętać, że określenie NRR jest stosunkowo młode i w dalszym ciągu redefiniowane. Trudno jednak na podstawie wypowiedzi byłych lub obecnych członków Kościoła Ostatniego Testamentu jednoznacznie zdefiniować go jako sektę.

Sylwetka lidera duchowego – Siergiej (Wissarion)

Przedstawiony powyżej rys historyczny oraz zakreślenie omawianego w artykule problemu pozwala dokonać analizy ruchu wissarionowców, a także osoby jej założyciela – Jezusa z Syberii. Zaczynając opowieść o niezwykłej fascynacji Rosjan – nowym Mesjaszu – należy scharakteryzować jego sylwetkę. Siergiej Anatoljewicz Torop urodził się 14 stycznia 1961 roku w Krasnodarze, na terenie Związku Radzieckiego. Przez swoich wyznawców jest nazywany Wissarionem[20] i uważany za mistyka oraz przewodnika sekty/ruchu religijnego powszechnie znanego jako Kościół Ostatniego Testamentu (Церковь Последнего Завета). Zanim ogłosił się Mesjaszem, był milicjantem (do 1989 roku, kiedy to został zwolniony z pracy) i malował obrazy[21]. Jeżeli chodzi o jego życie rodzinne, wiadomo, że ma siostrę Irinę, a jego biologiczną matką jest kobieta o imieniu Nadieżda. Sam uważa, że urodziła go Matka Boska[22]. Obecnie ma dwie żony (jedną z nich niemalże wychował, ponieważ została przez niego przygarnięta, gdy miała siedem lat) i szóstkę dzieci[23]. Główne informacje o poprzednim życiu Siergieja Toropa pochodzą z relacji członków sekty i najważniejszej dla Kościoła publikacji – *Ostatniego Testamentu* (*Последний завет*), który formą nawiązuje do Biblii. Oczywiście celem tego utworu jest budowanie etosu Wissariona i sprzyjanie

np. rozmaite grupy mniejszościowe, które w swoich tradycjach powołują się na nieklasyfikowane wierzenia etniczne. Por. ibidem, ss. 72–73; T. Paleczny, op. cit.

19 Por. W. J. Hanegraaff, *New age religion and western culture. Esoterism in the mirror of secular thought*, New York – Köln 1996, ss. 1–20.

20 *Wissarion* – imię pochodzenia greckiego, oznacza tego, który żyje w lesie oraz tego, który daje życie – por. *Имя Виссарион — греческие имена* [on-line:] http://to-name.ru/names/man/imja-vissarion.htm [14.08.2016].

21 Kwestia malowania obrazów bardzo często pojawia się zarówno w jego tekstach, jak i wypowiedziach jego wyznawców. Nie nazywa siebie artystą, ale jest postrzegany jako osoba kreatywna i utalentowana plastycznie.

22 *Последний Завет* [on-line:] http://realityworld.narod.ru/library/Vissarion/Vstrechi.html [29.01.2016].

23 *Позови меня в даль светлую или сказки дядюшки Виссариона* [on-line:] http://www.k-istine.ru/sects/vissarion/vissarion_maksimov.htm [29.01.2016].

rozwojowi sekty[24]. Kościół mieści się w syberyjskiej tajdze, w Kotlinie Minusińskiej (na terenie Kraju Krasnorajskiego, w niewielkiej części stolicy regionu – Pietropawłowce). Kościół Ostatniego Testamentu ma około 5 tysięcy wyznawców mieszkających na terenie komuny, zwanych wissarionowcami. Ponadto posiada ponad 10 tysięcy zwolenników na całym świecie (w 1999 r. władze sekty szacowały liczbę członków na aż 15 tysięcy)[25].

Wissarion twierdzi, że jest inkarnacją Jezusa, a olśnienia doznał, jadąc trolejbusem[26]. Nowinę tę ogłosił na początku lat 90., w wieku około 29 lat[27]. Nauczał w miejscach publicznych, a jego magnetyczna osobowość przysporzyła mu dużej widowni. Przełomowym momentem w jego karierze był pierwszy występ telewizyjny – wówczas historia nabrała tempa. Obecnie nie udziela wywiadów (wyjątek stanowi amerykański portal Vice, który o Wissarionie nagrał krótki film dokumentalny[28]), dziennikarzom pozwala jedynie przyglądać się odprawianym ceremoniom[29]. Za kontakty ze światem zewnętrznym, a więc tym, co znajduje się poza zoną[30], odpowiada specjalnie wyznaczony do tej roli kapłan[31]. Sam Wissarion naucza o istocie reinkarnacji i weganizmu, o zbliżającym się końcu świata (albo cywilizacji) oraz zachęca do wiary w zjawiska nadprzyrodzone (zwłaszcza w istoty pozaziemskie)[32]. Jego pierwsze publiczne wystąpienie miało miejsce w Minusińsku, 18 sierpnia 1991 roku[33]. Należy wspomnieć, że swoją działalność rozpoczął zaraz po rozpadzie Związku Radzieckiego[34], co było odpowiedzią na potrzeby rosyjskiego społeczeństwa – Wissarion przyniósł wsparcie

24 Jak pisze Jędrzej Morawiecki, *Ostatni Testament* trafia do trzech grup odbiorców – potencjalnych członków, aktywnych członków mieszkających poza zoną, realizujących nauki Wissariona w świecie (nauczyciele, wojskowi, lekarze) oraz członków społeczeństwa tworzącego zonę, dla których *Ostatni Testament* jest swoistego rodzaju zapisem legendy o reinkarnacji Chrystusa. *Ostatni Testament* jest księgą żywą, wraz z upływem czasu uzupełnianą o nowe wydarzenia związane z życiem zony i Wissariona. Por. J. Morawiecki, *„Последний завет" – obraz świadomości zbiorowej współczesnej Rosji*, „Slavica Wratislaviensia" 2002, nr 107, ss. 69–76.

25 Por. idem, *Syberyjska sekta wissarionowców jako fenomen społeczno-religijny*, Warszawa 2010, s. 39.

26 Por. ibidem, s. 38.

27 Niektóre źródła donoszą, że w 1989 r. – por. J. Morawiecki, *Syberyjska sekta wissarionowców…*

28 Por. *Jesus of Siberia. The mysteries of the teacher*, reż. R. Castoro [on-line:] http://www.vice.com/video/jesus-of-siberia-part-2 [31.01.2016]. W publikacji Morawieckiego *Syberyjska sekta wissarionowców jako fenomen społeczno-religijny* również możemy znaleźć rozmowę z Wissarionem, dlatego informacja o nieudzielaniu wywiadów wydaje się wątpliwa.

29 Por. *Позови меня в даль светлую или сказки дядюшки Виссариона* [on-line:] http://www.k-istine.ru/sects/vissarion/vissarion_maksimov.htm [29.01.2016].

30 Zoną nazywa się w *Ostatnim Testamencie* miejsce, które zamieszkują wissariończycy.

31 Por. J. Morawiecki, *„Последний завет"…*, ss. 69–76.

32 Por. ibidem.

33 Por. J. Morawiecki, *Syberyjska sekta wissarionowców…*, s. 38.

34 Należy nadmienić, że już w okresie pierestrojki, czyli w drugiej połowie lat 80. XX wieku, w Rosji zaczęło powstawać najwięcej sekt. Przykładem z tego okresu może być np. Wielkie Białe Bractwo.

i nadzieję na lepsze dni. Twierdzi, że jest wcieleniem Boga, co w jego interpretacji czyni go bożym słowem. Stworzone przez niego wyznanie jest kombinacją nauk Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, buddyzmu, apokaliptyzmu, kolektywizmu oraz wartości związanych z kultem natury i ekologią. Członkowie grupy objęci są restrykcyjnymi regulacjami: są weganami, nie wolno im palić i pić alkoholu, a także nie mogą korzystać z obiegu gotówki[35]. Wyznawcy zwracają również uwagę na kwestię zbawienia, lecz ważniejsze od niej jest poddanie się bożemu prawu[36], które dla każdego jest takie samo – ich celem jest zjednoczenie wszystkich religii świata.

Charakterystyczny wygląd „Mesjasza" nawiązuje do historycznych przedstawień Jezusa. W opisach przedstawiany jest bowiem jako długowłosy mężczyzna o delikatnym uśmiechu i hipnotyzującym spojrzeniu, zwykle ubrany w powłóczyste białe szaty. Wierni milkną na jego widok, modlą się do jego podobizny, a dzień narodzin Wissariona (14 stycznia) obchodzą jak Boże Narodzenie[37]. Wyznawcy, których liczba w ciągu ostatnich dwudziestu lat nieustannie się powiększa, wierzą, że tylko wspólnota religijna może uchronić przed nadciągającą zagładą. Są przekonani, że zwiastowany przez Wissariona koniec świata przetrwać będą mogli jedynie w syberyjskiej arce – Mieście Słońca. Warto nadmienić, że członkowie kościoła nie pochodzą jedynie z Rosji czy krajów byłego ZSRR, ale również z państw takich jak Polska, Niemcy czy Bułgaria[38].

Założone przez Wissariona zgromadzenie różni się od stereotypowego wizerunku sekty totalitarnej – izolowanej od rzeczywistości patologii społecznej[39]. Nie można go więc postrzegać jedynie w kategorii religijnego ekstremum, ale również jako zjawisko ogólnospołeczne o masowym charakterze, bo właśnie dzięki mediom zaczęło funkcjonować w społecznej świadomości Rosjan[40]. Sekta wissarionowców zdaje się reprezentować tak zwaną nową falę, która jest zakorzeniona w rosyjskiej tradycji ruchów heretyckich, ale równocześnie stanowi owoc rosyjskiej transformacji i zmiany dyskursu publicznego, zmierzającego w kierunku dominacji dyskursu medialnego[41].

35 Por. J. Sellmann, *Inside the Siberian sect of Vissarion – in pictures*, „The Guardian" [on-line:] http://www.theguardian.com/artanddesign/gallery/2015/aug/19/russian-siberian-sect-vissarion-in-pictures [01.02.2016].

36 Samozwańczy Jezus przestrzega – ci, którzy nie będą kierować się prawem wyznaczonym przez Boga, skazani są na potępienie. Wissarion przysięga, że to, co zostało obiecane w Izraelu 2000 lat temu, musi się wypełnić. Powrócił na Ziemię i skończy to, co niegdyś rozpoczął. Podkreśla, że nie jest Bogiem, a żywym słowem Ojca. Wszystko, co przekazuje Bóg, przekazuje właśnie przez osobę Wissariona.

37 Por. J. Morawiecki, *„Последний завет"*…, ss. 69–76.

38 Por. idem, *Syberyjska sekta wissarionowców*…, ss. 189-191.

39 M. Libiszowska-Żółtkowska, *Kościoły i związki wyznaniowe*…, ss. 8–9.

40 Por. W. Merge, *Nowa cywilizacja. Anastazja* [on-line:] https://matkaziemia.files.wordpress.com/2012/06/megre-wc582adimir-anastazja-8.pdf [30.01.2016].

41 Por. J. Morawiecki., *Syberyjska sekta wissarionowców*…, s. 14.

Rosjanin w poszukiwaniu duchowości[42]

Okres transformacji wpłynął niekorzystnie na atmosferę panującą w państwie po rozpadzie Związku Radzieckiego, co przyczyniło się do zainteresowania się Rosjan nowymi ruchami religijnymi. Jednak nie tylko kwestie polityczne zadecydowały o porzuceniu dotychczasowego stylu życia i przeniesieniu się młodych Rosjan na Syberię. Do sekty należą ludzie, którzy zdobyli wyższe wykształcenie i dotychczas odnosili sukcesy w życiu zawodowym[43]. Chociaż ich styl życia był dostosowany do metropolii, w pewnym momencie życie w bardzo drogim i zaludnionym mieście, jakim jest Moskwa, przestało im wystarczać. Zapragnęli otaczać się ludźmi kreatywnymi, artystami. Inni uwierzyli w moc nowej filozofii, która pozwala ludziom być po prostu szczęśliwymi (oczywiście dzięki przestrzeganiu reguł wyznaczonych przez lidera grupy). Ważnym aspektem jest również poczucie wspólnoty – trzon sekty stanowią ludzie zamieszkujący zonę, dlatego między członkami panują relacje rodzinne, pozbawione anonimowości[44]. W przypadku Wissariona należy mówić o szczególnym sukcesie. Gdy rozpoczynał swoją działalność, w stolicy Rosji działało około 12 samozwańczych Chrystusów, nie wspominając o jasnowidzach[45]. Podobnie jak w Polsce, niezwykłą popularnością w Rosji cieszyły się programy telewizyjne przewidujące przyszłość czy leczące ludzi poprzez odbiorniki (na przykład Anatolij Kaszpirowski – profesjonalny hipnoterapeuta). Szczególne zainteresowanie budziły także osoby zajmujące się ezoteryką i seksem tantrycznym.

Ponadto sekty przyciągają nowych wyznawców swobodą seksualną. Jezus z Syberii twierdzi, że kobiety powinny służyć mężczyznom, tak jak mężczyźni służą Bogu. W celu zmniejszenia dysproporcji kobiet i mężczyzn rozpoczął propagowanie poligamicznych związków[46]. Mężczyźni mogą sprowadzać do domu nowe partnerki, ale zgodę na to musi wyrazić dotychczasowa żona. Kobiety mają zapomnieć, że ich mężowie należą tylko do nich i pozwolić cieszyć się ich szczęściem rodzinnym innym

42 W przypadku sekt i nowych ruchów religijnych warto rozróżnić dwa pojęcia: duchowości i religijności. Jak zostało wspomniane wyżej, Rosjanie po upadku autorytetu Cerkwii poszukiwali nowej duchowości, która nie jest tożsama z pojęciem religijności. Celem sekt jest właśnie tworzenie iluzji duchowości, nie zaś religijności. Duchowość bowiem odnosi się do wewnętrznego życia człowieka, jest związana z systemem wartości i dobrami materialnymi. Duchowość kojarzona jest również z niematerialnością, metafizycznością. Warto zaznaczyć, że we wschodniej teologii to właśnie duchowości przyznaje się pierwszeństwo. Religijność zaś z łaciny oznacza 'związanie, przywiązanie'. Religijność wyraża się w adoracji i wielkodusznej służbie Bogu. Religijność odznacza się głęboką wiarą i pobożnością. Por. G. O'Collins, E. G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, ss. 37, 157.

43 Por. J. Morawiecki, *„Последний завет"*…, ss. 69–76.

44 Por. ibidem.

45 Por. idem, *Syberyjska sekta wissarionowców*…, s. 38

46 Por. idem, *„Последний завет"*…, ss. 69–76.

reprezentantkom płci pięknej. Cel jest dosyć oczywisty – zwiększenie wskaźnika urodzeń wśród wyznawców Kościoła Ostatniego Testamentu[47].

Świat stworzony przez Wissariona wydaje się interesujący dla całej rzeszy Rosjan z kilku powodów. W *Ostatnim Testamencie* rozwiązywane są problemy, które najbardziej dotykają młode pokolenie: co robić, gdy zatraci się drogę, którą się dotąd dążyło; jak spoić rozpadającą się rodzinę; jak żyć, by być szczęśliwym. Księga odnosi się również do wydarzeń historycznych z ostatnich lat, na przykład rozpadu ZSRR i transformacji Federacji Rosyjskiej, katastrofy czarnobylskiej, wojen w Afganistanie[48]. Samozwańczy Jezus porusza również temat kultu pracy i zachęca młodych wissarionowców do budowania nowego świata, tak samo jak czyniła to propaganda Związu Radzieckiego. Co ciekawe taki zabieg nie jest uważany za kontrowersyjny.. Publikacja ta na pewno posiada funkcję propagandową i jest elementem systemu kształtowania opinii społecznej. Powołując się na mit Matki Rosji, Wissarion zachęca również do dbania o ekosystem całego świata.

Próba podsumowania i wnioski

W każdej zbiorowości ład społeczny przeplata się niejako z ładem boskim. W dalszym ciągu jednak to, co społeczne jest w dużym zakresie religijne. To ścieranie się dwóch porządków – obecność religii w kulturze – nieustannie powoduje komplikacje w organizacji porządku wszystkich grup społecznych. Sekty i nowe ruchy religijne stały się ucieczką od tradycyjnych religii. Podejmują jednak tożsame tematy: dążenie do zbawienia duszy, miejsce człowieka w życiu pozagrobowym, dobro doczesne – kariera, ambicje, bogactwo, sława. Jednak rzadko posługują się kategoriami hierarchii duchowej, nie da się stworzyć ich jednorodnej charakterystyki – można jedynie wyróżnić atrybuty stanowiące o ich odrębności względem innych grup.

Sekta wissarionowców w pewien sposób może przypominać ruchy typu New Age, których powstanie datuje się na lata 60. XX wieku[49]. W tym przypadku bliskość polega na przekonaniu o znalezieniu się ludzkości w punkcie zwrotnym spowodowanym głębokim kryzysem[50]. Na rozszerzanie się tego typu ruchów w Rosji wpłynęła przede wszystkim globalizacja, jednak powstanie nowych sekt uwarunkowane jest istnieniem

47 Por. ibidem.

48 Por. ibidem.

49 Por. W. J. Hanegraaff, op. cit., ss. 23–24.

50 Nie da się również wykluczyć różnic, jednakże celem jest dojście do punktu granicznego. Koniec zastanego świata ma być początkiem nowej, a zatem lepszej rzeczywistości.

wcześniejszych odłamów religijnych[51]. Stworzone przez Wissariona ugrupowanie stanowi ewenement na tle innych pseudoreligii – wyróżnia je medialność, orientacja na zewnątrz, dopasowywanie ról do świata zewnętrznego (znalezienie pewnej analogii, odpowiedników), zasięg i nietypowa promocja[52]. Posługując się znaną już sferą symboliczną, bez problemu trafia do ogółu społeczeństwa. Kościół Ostatniego Testamentu nie powstał jednak w skutek naturalnej modernizacji instytucji kościoła czy zwrotu ludzkości w stronę nowej idei chrześcijaństwa[53]. Zjawiska tego nie można nazwać również odejściem od idei Kościoła, które może być uważane za naturalną konsekwencję nowoczesności[54]. Charakter grup takich jak sekta wissarionowców z jednej strony wskazuje na totalizację życia społecznego (zawłaszczenie prywatności, zgodę na iluzyjną utopię), z drugiej zaś na aktywną i udaną działalność sekty na tak zwanym bazarze religii[55]. Czynnikiem decydującym o powodzeniu grupy jest skoncentrowanie się na sferze komunikacji realizowanej na dwóch poziomach: interpersonalnym (poprzez znaczących innych) oraz systemowym (wpisanie się w dyskurs medialny i kulturę masową)[56]. Wydaje się, że w społeczeństwie rosyjskim istnieje znaczące zainteresowanie zjawiskami paranormalnymi czy związanymi z religijną mistyką. Grupa skupiona wokół Wissariona nadaje wyższy status poznawczy kontaktom z inną, głębszą rzeczywistością, które w świecie zachodnim są marginalizowane i nie determinują w większym stopniu życia społecznego[57].

Ruchy takie jak sekta Jezusa z Syberii świadomie uciekają od nowoczesności. Niejako cofają się, by zbudować swój pierwotny raj w dalekiej i pustej tajdze[58]. Ich celem jest ponowne „zaczarowanie świata", nadanie mu głębszego i bardziej mistycznego sensu[59]. Sekta wymyka się ogólnym charakterystykom współczesnych przemian religijnych. Chociaż jej członkowie uciekają z miast, nie odcinają się przy tym od postępu technologicznego i przenoszą nowoczesność do własnej sfery symbolicznej (podporządkowując ją ikonie centralnej, czyli Wissarionowi)[60]. Charakterystyczna dla

51 Por. А. В. Филькина, *Опыт отечественных исследователей новых религиозных движений: проблема формирования исследовательской позиции*, „Вестник Томского Государственого Университета. Философия. Социология. Политология" 2010, nr 1, ss. 18–19.

52 Por. J. Morawiecki, *Syberyjska sekta wissarionowców…*, s. 390.

53 Por. J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja*, Lublin 2006, s. 125.

54 Por. ibidem.

55 Por. P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 1997, s. 164.

56 Por. J. Morawiecki, *Syberyjska sekta wissarionowców…*, s. 383.

57 Por. J. Mariański, *Sekularyzacja…*, ss. 78–118.

58 Por. J. Morawiecki, *Syberyjska sekta wissarionowców…*, s. 391.

59 Zaczarowywanie świata jest związane z ruchami typu New Age, por. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją a ponowoczesnością*, *Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 171.

60 Por. *Syberyjski przewodnik*, reż. M. Migas, J. Morawiecki [on-line:] http://vod.pl/filmy-dokumentalne/syberyjski-przewodnik-online/b5gdsn# [01.02.2016].

społeczeństwa rosyjskiego, w którym zanurzona jest omawiana grupa, jest symbioza etosu modernizacji, postępu, fascynacji nowymi technologiami z jednoczesnym eksplorowaniem zjawisk paranormalnych czy empirycznie niesprawdzalnych[61]. Właśnie te aspekty bardziej przyciągają wyznawców niż na przykład wyzwolenie seksualne, które i tak zamyka się w granicach rodziny i sfery prywatnej[62].

Opisując rosyjskie społeczeństwo, trudno mówić również o jednoznacznym dystansie wobec Kościoła, szczególnie widzialnym wśród ludzi młodych[63]. Nowe sekty rosyjskie (takie jak grupa wissarionowców) są zasilane przez osoby w średnim wieku, posiadające już określoną pozycję społeczną i zawodową[64]. Religia w pewien sposób uległa urynkowieniu, zanikła również jej jednoznaczność i tradycyjność[65]. Kościół Wissariona jest odpowiedzią na transformacje, jakim nieustannie podlega rosyjskie społeczeństwo. Silna działalność Kościoła Ostatniego Testamentu jest niepokojąca, ponieważ nie wiadomo, skąd Wissarion czerpie pieniądze i w jakich żyje warunkach. Niektórzy podejrzewają Jezusa z Syberii o manipulacje lub obłąkanie.

Podsumowując, musimy stwierdzić, że grupy religijne – bez względu na to, czy będą nazywane sektami, czy też NRR – zawsze będą budziły liczne wątpliwości teoretyczne i sprzeczne reakcje społeczne. Wewnątrz samych organizacji dochodzi zwykle do kontrowersyjnych rozwiązań, które nie są akceptowalne przez zewnętrzne struktury społeczne – nie tylko religijne. Kościół Wissariona sięga jednak do powszechnie znanej symboliki, stara się stworzyć ramy utrzymujące wszystkich członków w poczuciu rodzinnej wspólnoty. Zamieszkując miasto wraz z samym Jezusem, wissarionowcy mają szansę poznać głoszoną w naukach prawdę i być coraz bliżej zbawienia, realizując w ten sposób podstawowy cel istnienia zgromadzenia.

61 Por. J. Morawiecki, *Syberyjska sekta wissarionowców…*, ss. 392–393.

62 Por. ibidem.

63 Por. А. В. Филькина, op. cit., s. 20.

64 Por. J. Morawiecki, *Syberyjska sekta wissarionowców…*, s. 394.

65 Por. T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 1996, s. 274.

Bibliografia

Awwakum, *Żywot Protopopa Awwakuma przez niego samego nakreślony i wybór innych pism*, tłum. wstęp i kom. W. Jakubowski, Wrocław 1972.

Barker E., *New Religious Movements. A Practical Introduction*, London 1990.

Berger P. L., Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii, tłum. W. Kurdziel, Kraków 1997.

Brintlinger A., Vinitsky I., *Madness and the Mad in Russian Culture*, Toronto 2007.

Christiel L., *Christian Religion in the Soviet Union. A Sociological Study*, New York 1978.

de Lazari A., *Mentalność rosyjska*, Łódź 1995.

Encyklopedia Religii PWN, red. B. Milerski, T. Gadacz, Warszawa 2006.

Federek B., *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny*, [on-line:] http://zwiastowanie.info/wp-content/uploads/2012/06/Sekty_I_N_R_R_Jako_Problem_Teologiczny.pdf [30.01.2016].

Hanegraaff W. J., *New age religion and western culture. Esoterism in the mirror of secular thought*, New York – Köln 1996.

Iwaniec E., *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich*, Warszawa 1977.

Libszowska-Żółtkowska M., *Kościoły i związki wyznaniowe w Polsce*, Warszawa 2001.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Metodologiczne problemy badań nowych ruchów religijnych* [w:] *Nowe Ruchy Religijne*, red. Z. Stachowski, Warszawa – Tyczyn 2000.

Luckmann T., *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 1996.

Mariański J., *Religia i Kościół między tradycją a ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997.

Mariański J., *Sekularyzacja i desekularyzacja*, Lublin 2006.

Merge W., *Nowa cywilizacja. Anastazja*, [on-line:] http://matkaziemia.files.wordpress.com/2012/06/megre-wc582adimir-anastazja-8.pdf [30.01.2016].

Młotek A., *Postawy i świadectwa. Kościół wobec problemów moralnych IV wieku*, Wrocław 1986.

Morawiecki J., „Последний завет" – *obraz świadomości zbiorowej współczesnej Rosji*, „Slavica Wratislaviensia" 2002, nr 117.

Morawiecki J., *Syberyjska sekta wissarionowców jako fenomen społeczno-religijny*, Warszawa 2010.

O'Collins G., Farrugia E. G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*,tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002.

Paleczny T., *W poszukiwaniu utraconego raju* [on-line:] http://www.ism.wsmip.uj.edu.pl/documents/3337228/7befoaad-4ec4-47ad-8534-7cdee7ade850 [10.03.2016].

Pasek Z., *Kilka słów komentarza do drzewa genealogicznego protestantyzmu*, „Znak" 1992, nr 7.

Pew Research Center, *Religious Composition by Country in Percentages, Religion and Public Life* [on-line:] http://www.pewforum.org/2012/12/18/table-religious-composition-by-country-in-percentages [30.01.2016].

Sawicki A., *Profetyczny wymiar rosyjskiej filozofii religijnej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska" 2012, nr 2.

Sellmann J., *Inside the Siberian sect of Vissarion – in pictures*, „The Guardian" [on-line:] http://www.theguardian.com/artanddesign/gallery/2015/aug/19/russian-siberian--sect-vissarion-in-pictures [01.02.2016].

Słownik wiedzy o religiach, red. K. Banek, Bielsko-Biała 2007.

Stankiewicz W., *Konsekwencje zmian polityczno-ekonomicznych w Rosji po upadku komunizmu*, „Środkowoeuropejskie studia polityczne" 2006, nr 2.

Troeltsch E., *Kościół a* sekta, tłum. W. Adamek, [w:] *Socjologia religii. Wybór tekstów,* red. F. Adamski, Kraków 1983.

Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002.

Деятельность деструктивных групп „Ковчег спасения" и „Белое братство" пресекли в ЕАО [on-line:] http://www.sektoved.ru/news.php?art_id=1379 [01.02.2016].

Позови меня в даль светлую или сказки дядюшки Виссариона [on-line:] http://www.kistine.ru/sects/vissarion/vissarion_maksimov.htm [29.01.2016].

Последний Завет [on-line:] http://realityworld.narod.ru/library/Vissarion/Vstrechi.html [30.01.2016].

Филькина А. В., *Опыт отечественных исследователей новых религиозных движений: проблема формирования исследовательской позиции*, „Вестник Томского Государственого Университета. Философия. Социология. Политология" 2010, nr 1.

Фролов А., *„Посланники Аллаха" – держали детей под землей* [on-line:] http://www.bbc.com/russian/russia/2012/08/120807_tatarstan_sect_extremism.shtml [01.02.2016].

Хадаев А., *В Новосибирске лидера „Ашрам Шамбалы" приговорили к 11 годам* [on-line:] https://rg.ru/2013/02/07/reg-sibfo/ashram-anons.html [01.02.2016].

Materiały wideo

Jesus of Siberia. The mysteries of the teacher, reż. R. Castro [on-line:] http://www.vice.com/video/jesus-of-siberia-part-2 [31.01.2016].

Syberyjski przewodnik, reż. M. Migas, J. Morawiecki [on-line:] http://vod.pl/filmy--dokumentalne/syberyjski-przewodnik-online/b5gdsn# [01.02.2016].

Секта Белое братство [on-line:] https://www.youtube.com/watch?v=tN9Y7BWIxA8 [01.02.2016].

Summary

Jesus of Siberia. New religious movements in Russia

The text analyses the new religious movements in Russia. The aim of the article is to examine the development of new religious movements after the collapse of the Soviet Union. The work oscillates around the figure of Jesus of Siberia - the self-appointed Messiah who created the sect and built a city in Siberia. The essence of this work is to establish where exactly the great Russian fascination with the „new God" was born and how to understand modern Russian religiosity.

Kamil Nowak

Zagadnienie istnienia czystej świadomości a medytacja buddyjska

Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego

Czysta świadomość rozumiana jest jako rodzaj świadomości, która nie posiada treści i w związku z tym nie jest częścią struktury dualistycznej obejmującej podmiot (świadomość) i przedmiot (treść świadomości). Nie odnosi się zatem do niej kulturowe zapośredniczenie, bowiem jego warunkiem koniecznym jest istnienie owej dualistycznej struktury. Jako kulturowo niezapośredniczona, czysta świadomość jest zjawiskiem uniwersalnym i urzeczywistnia się w ramach doświadczenia mistycznego w różnych kulturach i religiach świata. Czy tak ujęta czysta świadomość istnieje? Problem ten łączy się z debatą rozpoczętą w drugiej połowie XX wieku, której przedmiotem jest istnienie doświadczenia mistycznego odznaczającego się uniwersalnością i brakiem zapośredniczenia językowego. Grupa badaczy reprezentujących jedną ze stron polemiki, zwana kontekstualistami lub konstruktywistami, postuluje niemożność wystąpienia doświadczenia, które nie byłoby zapośredniczone w języku, a przez to obciążone treściami kulturowymi. Jak twierdzi Steven Katz – czołowy przedstawiciel kontekstualizmu[1] – „nie ma czystych (niezapośredniczonych) doświadczeń. […] Pojęcie niezapośredniczonego doświadczenia wydaje się, jeśli nie wewnętrznie sprzeczne, to w najlepszym wypadku puste"[2]. Druga strona debaty, której przedstawiciele często określani są mianem perennialistów, nawiązuje do tradycji badawczej reprezentowanej przez Williama Jamesa[3],

1 Katz odrzuca termin „konstruktywizm", preferując określenie „kontekstualizm" (por. S. Katz, *Mystical Speech and Mystical Meaning* [w:] *Mysticism and Language*, ed. idem, New York 1992, s. 34); termin „konstruktywizm" używany jest natomiast przez Formana (por. R. Forman, *Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting* [w:] *The Problem of Pure Consciousness*, ed. idem, New York 1990, passim).

2 S. Katz, *Language, Epistemology, and Mysticism* [w:] *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. idem, New York 1978, s. 26; wszystkie obecne w artykule tłumaczenia na język polski są mojego autorstwa.

3 Por. W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego*, tłum. J. Hempel, B. Baran, Warszawa 2011.

Evelyn Underhill[4], Rudolfa Otto[5] oraz innych badaczy poszukujących uniwersalnych, ponadkulturowych treści w doświadczeniu mistycznym. Ważnym perennialistą, krytycznie odnoszącym się do tez Katza, jest Robert Forman – wieloletni praktyk medytacji, który postanowił własne doświadczenia mistyczne badać na sposób akademicki[6]. Forman postuluje istnienie uniwersalnego, niezapośredniczonego doświadczenia, które nazywa „przypadkiem czystej świadomości" (PCE – *Pure Consciousness Event*). Jest to stan „czuwającej, lecz pozbawionej treści (nieintencjonalnej) świadomości"[7]. PCE należy więc rozumieć jako stan czystej świadomość pozbawionej jakiejkolwiek treści, różny jednak od nieświadomości. Zdaniem zwolenników koncepcji PCE stan ów jest zjawiskiem uniwersalnym, występującym w różnych tradycjach religijnych[8]. Jak twierdzi Forman, czysta świadomość nie może być w żaden sposób ukształtowana przez treści kulturowe, bowiem z definicji sama żadnej treści nie posiada[9]. Z tego samego powodu nie jest też zróżnicowana[10].

W niniejszym artykule chciałbym poddać refleksji koncepcję PCE w oparciu o doświadczenie medytacyjne charakterystyczne dla chińskiej mahajany (sanskr. *mahāyāna*)[11]. Moim celem jest wykazanie, iż wbrew twierdzeniom Formana czysta świadomość może odznaczać się zróżnicowaniem tworzącym nawet określoną strukturę. Jakkolwiek zasadną wydaje się uwaga badacza, iż kultura nie jest w stanie kształtować treści świadomości w przypadku, gdy owe treści nie występują, to kulturowo (religijnie) uwarunkowane może być samo rozumienie braku treści świadomości – jej czystość.

Za punkt wyjścia rozważań przyjmuję uwagi Paula Griffithsa, który w artykule *Pure Consciousness and Indian Buddhism*[12] poddał analizie myśl buddyjską w oparciu o koncepcję PCE. Griffiths przeanalizował trzy następujące pojęcia charakterystyczne dla buddyjskiej medytacji i filozofii: stan wyciszenia medytacyjnego zwany

4 Por. E. Underhill, *Mysticism. A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, New York 2015.

5 Por. R. Otto, *Świętość*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.

6 Por. R. Forman, *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany 1999, s. IX.

7 „Wakeful though contentless (nonintentional) consciousness", por. idem, *Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting* [w:] *The Problem of Pure*…, s. 8.

8 We wpływowej publikacji *The Problem of Pure Consciousness* przeanalizowano w oparciu o kategorię PCE doświadczenia mistyczne występujące między innymi u Mistrza Ekckharta, w tradycji jogi i sankhji i w mistyce żydowskiej (*The Problem of Pure*…, ss. 53–70, 98–159).

9 Por. R. Forman, *Introduction. Mysticism, Constructivism, and Forgetting* [w:] *The Problem of Pure*…, s. 22.

10 Por. ibidem, ss. 22–23.

11 Pod pojęciem „chińska mahajana" rozumiem formę mahajany, jaka ukształtowała się w ramach szkół chińskich, takich jak huayan (chiń. *huáyán* 華嚴) i tiantai (chiń. *tiāntái* 天台). Owa forma przejawia się przede wszystkim łączeniem i porządkowaniem różnych wątków filozoficznych i soteriologicznych, obecnych w historii buddyzmu indyjskiego, w formie „klasyfikacji doktryn" (chiń. *pànjiào* 判教).

12 Por. P. Griffiths, *Pure Consciousness and Indian Buddhism* [w:] *The Problem of Pure*…, ss. 71–97.

nirodha–samāpatti[13] lub *saṃjñā–vedayita–nirodha,* świadomość magazynującą (sanskr. *ālaya–vijñāna*) i poznanie nierozróżniające (sanskr. *nirvikalpa–jñāna*). Zwrócił on także uwagę na to, iż czysta świadomość bywa różnie rozumiana przez badaczy i zaproponował rozróżnienie terminologiczne na czystą świadomość (*pure consciousness*), świadomość niezapośredniczoną (*unmediated consciousness*) i świadomość niedualistyczną (*nondualistic cosnsciousness*)[14]. Ponadto wskazał na kulturowe uwarunkowanie technik prowadzących do stanu czystej świadomości, przyjmując przy tym możliwość uniwersalności celu, do którego prowadzą[15]. Innymi słowy: choć techniki podlegają kulturowym wpływom, to mogą one prowadzić do wspólnego celu (czystej świadomości).

Koncepcje buddyjskie korespondujące z powyższymi terminami wchodzą w skład jednej techniki medytacyjnej, przez co mogą zostać przeanalizowane razem, w obrębie wspólnej struktury. Technika medytacyjna wydaje się właściwym obiektem do analizy w świetle PCE i doświadczenia mistycznego, bowiem jednoznacznie wskazuje na aspekt doświadczeniowy, a – jak wiadomo – do stworzenia wielu buddyjskich terminów (na przykład *ālaya–vijñāna*) przyczyniły się w dużym stopniu także rozważania teoretyczne.

Tą techniką medytacyjną jest „sześć cudownych bram dharmy" (chiń. *liù miào fǎmén* 六妙法門)[16]. Owa medytacja została szczegółowo opisana przez Zhiyi (chiń. *Zhìyǐ* 智顗, 538–597)[17] – wpływowego mnicha buddyjskiego żyjącego w VI wieku, uważanego za twórcę szkoły tiantai (chiń. *tiāntái* 天台)[18]. Zhiyi wpłynął na rozwój buddyzmu chińskiego, kompilując i systematyzując różnorodne instrukcje medytacyjne zawarte w „sutrach medytacyjnych" (chiń. *chán jīng* 禪經), które pojawiały się w Chinach od II do V wieku. Były to najczęściej przekłady indyjskich dzieł, należących głównie do tradycji sarwastiwady (sanskr. *sarvāstivāda*)[19]. Ponadto przypisuje

13 Terminy oryginalne właściwe dla buddyzmu indyjskiego podaję w pali (p.) lub w sanskrycie (sanskr.) (w zależności od języka, w którym napisano tekst źródłowy), w transkrypcji IAST; chińskie terminy podaję kolejno w transkrypcji pinyin i w znakach tradycyjnych.

14 Por. ibidem, passim.

15 Por. ibidem, s. 77.

16 Nazwa metody jest tłumaczona na różne sposoby. Zaproponowaną tutaj wersję opieram na tłumaczeniu Yify jako *six wondrous dharma gates* (Yifa, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China*, Honolulu 2002, s. 22). Termin „brama dharmy" oznacza ogólnie praktykę prowadzącą do wyzwolenia.

17 Por. 六妙法門 (T46.1917) [on-line:] http://tripitaka.cbeta.org/T46n1917_001 [30.01.2017]; Zhiyi, *The Six Dharma Gates to the Sublime*, transl. Bhikshu Dharmamitra, Seattle 2009.

18 Informacje na temat początków tiantai i poprzedników Zhiyi znaleźć można w: L. Penkower, *In the Beginning … Guanding* 灌頂 *(561–632) and the Creation of Early Tiantai*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies" 2000, nr 2.

19 Omówienie początków medytacji buddyjskiej w Chinach znaleźć można w: M. Greene, *Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Early Medieval Chinese Buddhism*, niepublikowana praca doktorska, Berkeley 2012, ss. 15–76; Yuanci, *A Study of the Meditation Methods in the DESM and Other Early Chinese Texts* [w:] *Buddhist Philosophy and Meditation Practice*, Ayutthaya 2012, ss. 438–465.

się Zhiyi autorstwo obszernego komentarza do *Sutry lotosu* (sanskr. *Saddharma–puṇḍarīka–sūtra*, chiń. *Miàofǎ liánhuá jīng* 妙法蓮華經)[20] i stworzenie teoretycznych podstaw pod opracowaną przez Zhanrana (*Zhànrán* 湛然, 711–782)[21] w połowie VIII wieku klasyfikację doktryn buddyjskich specyficzną dla tradycji tiantai[22].

Podobnie jak inne formy medytacji, które pojawiły się w Chinach, sześć bram ma swoje bezpośrednie źródło w literaturze sarwastiwady. Metoda została opisana między innymi w *Dharmatrāta–dhyāna–sūtra*[23] i przez Wasubandhu (sanskr. *Vasubandhu*) w *Abhidharmakośa–bhāṣya*[24]. W zmodyfikowanej formie (osiem etapów zamiast sześciu) pojawiła się ona również w tradycji therawady (p. *theravāda*)[25]. Dzieła te opisują metodę jako medytację, której obiektem jest oddech. Zhiyi również ukazuje sześć bram jako medytację nad oddechem, niemniej autor ów adaptuje metodę do swojej wizji hierarchii doktryn buddyjskich oraz poszerza zakres obiektów medytacyjnych o inne kanoniczne obiekty, takie jak nieczystość i postać Buddy[26], czyniąc ją znacznie bardziej wieloaspektową niż w opisach indyjskich autorów.

Sześć bram to: liczenie (chiń. *shǔ* 數), podążanie/śledzenie (chiń. *suí* 隨), wyciszenie/zatrzymanie (chiń. *zhǐ* 止), wgląd/kontemplacja (chiń. *guān* 觀), zwrot/powrót (chiń. *huán* 還), czystość (chiń. *jìng* 淨). Zhiyi opisuje całą metodę na różne sposoby, ukazując różne jej interpretacje i zastosowania. W większości opisów ukazuje ją jako metodę gradualną o wyraźnie zaznaczonej kolejności. Jest ona jednak ujęta również jako zbiór technik mających na celu przeciwdziałanie określonym przeszkodom w medytacji (na przykład pożądanie zmysłowe lub natłok myśli) – wtedy dobór odpowiedniej bramy podyktowany jest rodzajem pojawiającej się przeszkody[27]. Zhiyi przedstawia także poszczególne bramy jako zawierające się w sobie nawzajem[28], przez co metoda nie musi być interpretowana w kategoriach gradualnych. Niemniej – jeśli

20 Por. P. Swanson, *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy*, Nagoya 1989, ss. 157–258.

21 Zhanranowi zawdzięcza szkoła tiantai odrodzenie w czasach dynastii Tang (618–907).

22 Por. P. Gregory, *The Place of the Sudden Teaching within the Hua-yen Tradition. An Investigation of the Process of Doctrinal Change*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies" 1983, nr 1, s. 40; systematyczne omówienie klasyfikacji doktryn według szkoły tiantai znajduje się w: Chegwan, *Outline of the Tiantai Fourfold Teachings* 天台四教儀, transl. Ch. Muller [on-line:] http://www.ac-muller.net/kor-bud/sagyoui.html [17.01.2017].

23 Por. Y. Chan, *An English Translation of the Dharmatrāta-Dhyāna-Sūtra*（達摩多羅禪經 *T15, no.618) – With Annotation and a Critical Introduction*, niepublikowana praca doktorska, Hong Kong 2013, s. 176; na temat historycznych źródeł metody – por. F. Deleanu, *Mindfulness of Breathing in the Dhyāna Sūtras*, „Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan" 1992, nr 37.

24 Por. Wasubandhu, *Abhidharmakosabhasyam III*, tłum. fr. L. de La Vallée Poussin, tłum. ang. L. Pruden, Berkeley 1991, ss. 922–923.

25 Por. Buddhaghosa, *Visuddhimagga. The Path of Purification*, transl. Bhikkhu Nanamoli, Colombo 2010, s. 189.

26 Por. Zhiyi, *The Six Dharma Gates to the Sublime*, transl. Bhikshu Dharmamitra, Seattle 2009, ss. 61–70.

27 Por. ibidem, ss. 61–70.

28 Por. ibidem, ss. 71–77.

przedstawia się ją jako metodę gradualną, to kolejność bram jest niezmienna. Gradualizm posiada istotne znaczenie, bowiem przeczy zasadności rozróżnienia na jedno uniwersalne doświadczenie i wielość technik do niego prowadzących. Stanie się to jasne w toku analizy. Dalszy opis metody wraz z interpretacją w świetle koncepcji PCE przedstawiam na bazie drugiego rozdziału dzieła Zhiyi, w którym znajduje się jednoznacznie gradualny opis poszczególnych bram, jak również momentów przechodzenia od jednej bramy do kolejnej[29].

Brama liczenia jest praktyką liczenia oddechów od jednego do dziesięciu. Jest to o technika wprowadzająca, która ma na celu doprowadzenie umysłu do stanu wyciszenia, zawężenia uwagi, dzięki czemu zanika mentalne rozproszenie. Brama podążania następuje w momencie, gdy w umyśle pojawi się naturalna potrzeba przejścia od liczenia oddechów do bardziej subtelnej formy wyciszenia. Etap ten polega na podążaniu myślami za oddechem. Adept w pełnym skupieniu, bez jakiegokolwiek rozproszenia, śledzi proces oddychania, pogłębiając tym sposobem skupienie medytacyjne. Następnym etapem jest wyciszenie, czyli zatrzymanie mentalnej aktywności, tożsame z „wejściem w samadhi" (chiń. *rù dìng* 入定). W tym stanie zanika świadomość tak ciała (chiń. *shēn* 身), jak i umysłu (chiń. *xīn* 心). Ten ostatni nie porusza się (chiń. *bù dòng* 不動). Pozostaje jedynie czysta uważność (chiń. *jué* 覺).

Wszystkie trzy wymienione bramy rozpatrzone w oparciu o stanowiący stały motyw instrukcji medytacyjnych pozostawionych przez Zhiyi dwuaspektowy podział medytacji na wyciszenie (chiń. *zhǐ* 止) i wgląd (chiń. *guān* 觀)[30], składają się na aspekt wyciszenia (chiń. *zhǐ* 止). Stopniowo prowadzą one do stanu świadomości, która pozbawiona jest jakichkolwiek obiektów. Zatem już na tym etapie występuje wyraźna analogia do koncepcji PCE. W obydwu stanach bowiem ma miejsce zanik percepcji i stanów mentalnych, przy czym nie dochodzi do całkowitej utraty świadomości. Można też wskazać wyraźne podobieństwo do stanów *nirodha–samāpatti* i *saṃjñā–vedayita–nirodha*, analizowanych przez Griffithsa[31]. Doświadczenie medytacyjne pojawiające się na etapie realizacji bramy wyciszenia można więc potraktować jako przypadek wystąpienia czystej świadomości. Tym, co pozostało, jest bowiem sama świadomość. Cała percepcja została początkowo zawężona do oddechów, postrzeganych coraz subtelniej – najpierw jako wyodrębnione, liczone kolejno jednostki, następnie jako proces odbywający się w przeciągu każdego pojedynczego oddechu.

29 Por. ibidem, ss. 37–50.

30 Jak podaje Zhiyi we wstępie, sześć bram można sklasyfikować również na inne sposoby, tworząc zbiór zawierający mniej lub więcej niż sześć elementów. Jedną z możliwości jest ujęcie sześciu bram w dwie kategorie – wyciszenia i wglądu (por. ibidem, s. 23); potwierdza to występowanie licznych zbieżności między techniką sześciu bram a metodą wyciszenia i wglądu opisaną przez Zhiyi w *Xiǎo zhǐguān* 小止觀 (por. idem, *The Essentials of Buddhist Meditation*, transl. Bhikshu Dharmamitra, Seattle 2009, ss. 103–138).

31 Por. P. Griffiths, op. cit., ss. 78–82.

W końcu zaś podążanie za procesem oddychania i intencjonalna aktywność umysłu zostają wstrzymane.

Sytuacja nieco się komplikuje, gdy uświadomimy sobie, że jesteśmy zaledwie w połowie drogi, a pierwsze trzy bramy uznać można za etap przygotowawczy, bowiem kwintesencją buddyjskiej medytacji jest nie tyle wyciszenie umysłu, co gnoza[32]. Na potwierdzenie tego Zhiyi zapowiada czwartą bramę jeszcze w ramach opisu doświadczenia właściwego dla bramy trzeciej. Pisze on, iż adept pogrążony w medytacyjnym wyciszeniu powinien wzbudzić następujące myśli: „choć to samadhi jest nieuwarunkowane, ciche, bezpieczne, błogie, to jest ono pozbawione zręcznych środków związanych z mądrością…"[33]. Refleksja ta świadczy o tym, iż stan czystej świadomości, urzeczywistniony drogą medytacyjnego wyciszenia, nie jest celem, lecz środkiem prowadzącym do celu.

Wraz z czwartą bramą rozpoczyna się medytacyjny wgląd. Adept w tym stanie kontempluje niesubstancjalność swojego ciała i zmienność umysłu. Postrzega brak własnej natury w ciele, uczuciach, umyśle i w dharmach[34]. Cały proces odbywający się w ramach czwartej bramy ukierunkowany jest na zjawiska zewnętrzne (chiń. *wài* 外). Nawet jeśli jest mowa o rozpoznaniu zmienności umysłu, to Zhiyi wyraźnie zaznacza, iż praktyka czwartej bramy nacechowana jest swoistą zewnętrznością – stanowi domenę przedmiotów postrzegania. Zhiyi przyjmuje dychotomię zewnętrza i wnętrza jako kryterium oddzielające bramę czwartą od piątej. Brama piąta bowiem jest zwrotem umysłu kontemplującego zjawiska zewnętrzne (w ramach bramy czwartej) w stronę siebie samego (chiń. *fǎnguān guān xīn* 反觀觀心) – a więc samoświadomością. Zaczyna się ona od rozpoznania, że uprzednia kontemplacja ma źródło w umyśle. Zjawiska rozpoznane jako puste stają się ostatecznie jedynie projekcją umysłu. Umysł jest ich początkiem (chiń. *běn* 本 – dosłownie 'korzeń'), źródłem (chiń. *yuán* 源). Na skutek pogłębienia wglądu adept rozpoznaje pustkę samego umysłu, co prowadzi do rozpoznania, że te dwa rodzaje pustki – obiektów zewnętrznych i umysłu –

32 Termin „gnoza" (gr. *gnosis*) oznacza tutaj po prostu wyzwalającą mądrość i pozostaje bez żadnego związku z nurtem gnostycyzmu, określanym czasem tym samym terminem. Ów termin stosowany jest w literaturze z zakresu studiów buddyjskich przez niektórych autorów. Istnieją co najmniej dwa istotne powody uzasadniające stosowanie go w kontekście buddyjskiej soteriologii. Przede wszystkim terminologia buddyjska odnosząca się do wyzwalającej mądrości jest różnorodna zarówno w językach indyjskich, jak i w języku chińskim – wybór pojedynczego terminu (np. *prajñā*) na określenie ogólnego zjawiska byłby zatem w pewnym stopniu arbitralny i wielu przypadkach nieprecyzyjny. Ponadto pojęcie gnozy wskazuje nie tylko na aktywność poznawczą, ale także na wyzwolenie, co odpowiada buddyjskiej soteriologii.

33 Zhiyi, *The Six Dharma Gates to the Sublime*, transl. Bhikshu Dharmamitra, Seattle 2009, s. 41.

34 Dharmamitra tłumaczy身受心法 jako „dharmy ciała, uczuć i umysłu" (por. ibidem, s. 41). Dharmy oznaczają tu jednak osobną kategorię, gdyż całość stanowi schemat czterech obszarów uważności (chiń. 四念處 *sì niànchù*, p. *satipaṭṭhāna*) – tym bardziej że Zhiyi jako jedną z oznak realizacji czwartej bramy podaje realizację właśnie czterech obszarów uważności (chiń. 四念處 *sì niànchù*) (por. ibidem, ss. 42, 43).

wzajemnie się warunkują. Jeśli umysł jest pusty, to również zjawiska są puste i odwrotnie. Oczyszczenie, czyli ostatni etap medytacji, polega na zaniku rozróżniającej (chiń. *fēnbié* 分別) aktywności umysłu, która stanowi źródło dychotomii wnętrza i zewnętrza, podmiotu i przedmiotu (w tym stanie paradoksalnie dochodzi także do zaniku dychotomii czystości i nieczystości). Realizacja ostatniej bramy jest tożsama z całkowitym wyzwoleniem umysłu.

Opis trzech bram następujących po wyciszeniu medytacyjnym otwiera drogę do dalszej analizy medytacji w świetle koncepcji PCE. To, co poprzednio na etapie bramy trzeciej znamionowało wystąpienie czystej świadomości, zostało przekroczone, niejako zanegowane przez praktykę medytacyjnego wglądu skutkującego rozpoznaniem pustki zjawisk. Innymi słowy: obiekty zewnętrzne nie mogły tak naprawdę zostać usunięte ze świadomości podczas realizacji pierwszych trzech bram, bowiem ich istnienie było tylko pozorne, względne. Takie musiało być również wyciszenie. Droga od obiektów zewnętrznych do umysłu w ramach realizacji bramy czwartej i piątej jest osiąganiem czystej świadomość poprzez rozpoznawanie iluzji zewnętrzności. Na końcu tej drogi pozostaje jedynie umysł kontemplujący siebie samego. Jest to drugi przypadek czystej świadomości, jaki odnajdujemy w medytacji sześciu bram.

Wgląd w umysł prowadzi do rozpoznania, że i on sam jest pusty. Nie może istnieć niezależnie od obiektów. Pozostaje z natury uwikłany w strukturę dychotomiczną, której stanowi jeden z biegunów. Obiekty zewnętrze są ostatecznie projekcjami umysłu, ale i sam umysł istnieje tak długo, jak długo projektuje obiekty na zewnątrz. Po tym rozpoznaniu adept urzeczywistnia bramę szóstą, czyli czystość. Jest to czystość umysłu wolnego od dualistycznego myślenia, czysta świadomość *par excellence*.

Reasumując, wyodrębnić możemy trzy rodzaje czystej świadomości: wyciszenie percepcji zmysłowej oraz myśli, następujące wskutek (niejako mechanicznego) zawężenia świadomości i usunięcia obiektu, do którego świadomość została zawężona; umysł oglądający samego siebie po rozpoznaniu pustki zewnętrznych zjawisk; czysta świadomość, która nie rozróżnia podmiotu i przedmiotu. Pierwszy stan koresponduje z trzema pierwszymi bramami, drugi – z bramą czwartą i piątą, a trzeci odpowiada bramie szóstej.

Owe trzy poziomy nie są trzema różnymi technikami osiągania tego samego stanu, lecz trzema różnymi stanami świadomości. Gdyby różnica dotyczyła wyłącznie techniki, medytacja sześciu bram nie miałaby sensu – bramy od czwartej do szóstej nie mogłyby pogłębiać doświadczenia uzyskanego skutkiem wyciszenia; byłyby tylko innymi drogami wiodącymi do tego, co już zostało osiągnięte. Gradualny układ wszystkich sześciu bram całkowicie temu przeczy. Stopniowanie dotyczy więc nie różnych technik prowadzących do identycznego celu, ale różnych stanów świadomości. Różnica między nimi polega na innych sposobach rozumienia czystości – braku obiektów lub

treści świadomości. Pierwszy stan oznacza brak mentalnej aktywności. Drugi wskazuje na brak istnienia obiektów różnych od świadomości. Trzeci natomiast odpowiada brakowi tworzeniu dychotomii podmiotu i przedmiotu. Wszystkie trzy stany zostały ukształtowane w wyniku długotrwałego rozwoju buddyjskiej filozofii; ich kulturowe uwarunkowanie nie podlega wątpliwości, co postaram się teraz wykazać.

Jak już wspomniałem, sześć bram zasadniczo objąć można podziałem dychotomicznym na wyciszenie (chiń. *zhǐ* 止) i wgląd (chiń. *guān* 觀), zgodnie z którym trzy pierwsze bramy będą stanowić etapy wyciszenia, a trzy ostatnie – wglądu. Pojawi się wtedy schemat sięgający czasów wczesnego buddyzmu, w którym wyciszenie i wgląd stanowiły komplementarne aspekty medytacji[35].

Aspekt wyciszenia można rozpatrzeć dwojako – w odniesieniu do obiektu medytacji, a także do jej przebiegu i celu. Oddech jako obiekt medytacji jest dobrze udokumentowany w najstarszych zachowanych tekstach buddyjskich. Wyciszenie w aspekcie przebiegu i celu koresponduje natomiast z wczesnobuddyjską dźhaną (p. *jhāna*), której kulminacją jest stan wygaszenia percepcji i odczuć (p. *saññā–vedayita–nirodha*), względnie stan „ani percepcji, ani nie-percepcji" (p. *nevasaññānāsaññāyatana*)[36].

Jeśli chodzi o trzy ostatnie bramy, stanowiące etapy medytacyjnego wglądu, to wykraczają one daleko poza tradycję tiantai i mogą być rozpatrzone w odniesieniu do buddyzmu wschodnioazjatyckiego jako takiego[37]. Schemat wglądu kolejno w pustkę zjawisk, pustkę umysłu i przekroczenie dualizmu łączy się z tendencją do klasyfikacji doktryn buddyjskich w ramach spójnego gradualnego schematu. Występuje on w *Traktacie o pochodzeniu człowieka* (chiń. *Yuán rén lún* 原人論) Zongmiego (chiń. *Guīfēng Zōngmì* 圭峰宗密, 780–841), gdzie służy systematyzacji buddyjskiej kosmogonii i antropogonii[38]. Schemat ten zawiera *Sutra doskonałego oświecenia* (chiń. *Yuánjué jīng* 圓覺經), podobnie jak w przypadku sześciu bram – w formie praktyki medytacyjnej[39]. Powyższe przykłady odnoszą się jednak do czasów późniejszych niż analizowane tutaj instrukcje Zhiyi, dla którego źródłem inspiracji mogła być działalność Paramarthy (sanskr. *Paramārtha*, 499–569) i jej kontynuacja w ramach szkoły shelun (chiń. *shèlùn* 攝論), zorientowanej wokół analizy przetłumaczonego przez Paramarthę dzieła

35 Por. R. Gombrich, *How Buddhism Began*, Abingdon – New York, 2006, ss. 96–134.

36 W zależności od schematu dźhany – w kanonie palijskim jest ich bowiem kilka.

37 Zdecydowałem się poddać analizie właśnie metodę sześciu bram z dwóch powodów. Po pierwsze w żadnym ze znanych mi tekstów, w których występują przytoczone powyżej motywy, nie znajduje się opis równie szczegółowy i obszerny, co w tekście Zhiyi. Po drugie owe motywy występują w różnych kontekstach, a ich źródłem bywa często tradycja lub wnioskowanie. Opis Zhiyi ukazuje natomiast jednoznacznie technikę medytacyjną ukierunkowaną na rozwój gnozy – mamy więc do czynienia z doświadczeniem religijnym, co uprawomocnia porównania z PCE.

38 Por. Zongmi, *Inquiry into the Origin of Humanity*, transl. P. Gregory, Honolulu 1995, ss. 54–58.

39 Por. *The Sutra of Perfect Enlightenment*, transl. Ch. Muller [on-line:] http://www.acmuller.net/bud-canon/sutra_of_perfect_enlightenment.html [20.01.2017].

Asangi (sanskr. *Asaṅga*) – *Mahayanasangraha* (sanskr. *Mahāyānasaṃgraha*, chiń. *Shè dàshèng lùn* 攝大乘論)[40]. Paramartha bowiem ukazuje podobną zależność między podmiotem a przedmiotem co Zhiyi. Początkowy etap redukcji zjawisk prowadzi według niego od zaniku zewnętrzności do osiągnięcia stanu samej świadomości. Owa świadomość zostaje jednak zanegowana dzięki rozpoznaniu, że podmiot i przedmiot warunkują się nawzajem. To z kolei prowadzi do urzeczywistnienia czystej świadomości (sanskr. *amala–vijñāna*)[41], która charakteryzuje się poznaniem nierozróżniającym. Jest ono wyrażane przywołanym już sanskryckim terminem *nirvikalpa–jñāna*[42] (samo „rozróżnianie" to *vikalpa*). Warto odnotować, że termin użyty przez Zhiyi na określenie aktywności umysłu polegającej na rozróżnianiu na dualistyczne kategorie to *fēnbié* 分別 – to ten sam termin, przy pomocy którego Paramartha przełożył na chiński sanskrycki termin *vikalpa*[43].

Jako źródła teoretyczne przedstawionego powyżej systemu uwzględnić należy przede wszystkim myśl indyjskiej jogaciary (sanskr. *yogācāra*), ale również madhjamaki (sanskr. *madhyamaka*) z jej krytyką istnienia samoświadomości[44] oraz tradycję tathagatagarbhy (sanskr. *tathāgatagarbha*), stanowiącą, obok systemu madhjamaki, drugą podstawę teoretyczną dla koncepcji wykraczania poza stan tylko świadomości[45]. W konsekwencji należy stwierdzić, iż metoda sześciu bram nie mogłaby powstać, gdyby nie istniała wcześniej przez kilka wieków tradycja buddyzmu mahajany. A gdy uwzględnimy polemiczny charakter mahajany w stosunku do poprzednich form buddyzmu, należy ten okres przesunąć do początków tradycji buddyjskiej. Na tym jednak analiza kontekstualna się nie kończy, bowiem buddyjska medytacja powstała w znaczącym aspekcie jako krytyczna reakcja na zastane przez historycznego Buddę systemy soteriologiczne poszukujące wyzwolenia poprzez ascezę lub urzeczywistnienie tożsamości atmana (p. *atta*, sanskr. *ātman*) z brahmamen (p./sanskr. *brahman*)[46]. Kontekstowe uwarunkowanie metody sześciu bram jest zatem niepodważalne.

Podsumowując, czysta świadomość widziana przez pryzmat medytacji sześciu bram posiada wewnętrzną strukturę, która jest ukształtowana kulturowo, w oparciu o rozumienie pojęcia braku treści świadomości. Czystość zatem może być rozumiana różnie nie tylko w ramach odmiennych tradycji religijnych, ale także w obrębie

40 Por. Asaṅga, *The Summary of the Great Vehicle*, transl. J. Keenan, Berkeley 2003, s. XV; D. Paul, *Philosophy of Mind in Sixth-Century China*, Stanford 1984, s. 5.

41 Por. D. Paul, op. cit., ss. 99, 160.

42 Por. ibidem, ss. 109, 218.

43 Por. D. Lusthaus, *Buddhist Phenomenology*, Abingdon – New York 2006, ss. 292, 294.

44 Por. D. Paul, op. cit., ss. 99–100, 103–104; Nagarjuna, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, transl. J. Garfield, New York 1995, ss. 10–11.

45 Por. D. Paul, op. cit., s. 7.

46 Por. A. Wynne, *The Origin of Buddhist Meditation*, Abingdon – New York 2007, passim.

pojedynczej techniki medytacyjnej. Dotyczy to również samej świadomości: czymś innymi będzie świadomość w stanie medytacyjnego wyciszenia, a czymś innym – w stanie kontemplacji pustki zjawisk.

Choć praca ta nie ma charakteru komparatystycznego i dotyczy wyłącznie medytacji buddyjskiej, nie można wykluczyć, iż model doświadczenia religijnego przedstawiony na przykładzie metody sześciu bram znajdzie zastosowanie także w badaniach nad innymi nurtami religijnymi. Przykład medytacji sześciu bram wskazuje na potrzebę uwzględnienia w metodach komparatystycznych, zmierzających ku udowodnieniu tezy o uniwersalnym występowaniu czystej świadomości, pytań badawczych dotyczących właściwego dla badanej religii rozumienia czystości oraz świadomości. Pytania te powinny uwzględniać możliwość występowania różnych poziomów czystej świadomości, tworzących określoną strukturę. Takie ujęcie tematu otwiera również możliwość refleksji nad tym, czy istnieje ostateczny poziom czystej świadomości, czy może uniwersalność owego zjawiska polega jedynie na dążeniu do czystości, bez zakładania istnienia określonych granic.

Bibliografia

Asaṅga, *The Summary of the Great Vehicle*, transl. J. Keenan, Berkeley 2003.

Buddhaghosa, *Visuddhimagga. The Path of Purification*, transl. Bhikkhu Nanamoli, Colombo 2010.

Chan Y., *An English Translation of the Dharmatrāta-Dhyāna-Sūtra* (達摩多羅禪經 *T15, no. 618*) *– With Annotation and a Critical Introduction*, niepublikowana praca doktorska, Hong Kong 2013.

Chegwan, *Outline of the Tiantai Fourfold Teachings* 天台四教儀, transl. Ch. Muller [on-line:] http://www.acmuller.net/kor-bud/sagyoui.html [17.01.2017].

Deleanu F., *Mindfulness of Breathing in the Dhyāna Sūtras*, „Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan" 1992, No. 37.

Forman R., *Introduction. Mysticism, Constructivism, and Forgetting* [w:] *The Problem of Pure Consciousness*, ed. R. Forman, New York 1990.

Forman R., *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany 1999.

Gombrich R., *How Buddhism Began*, Abingdon – New York 2006.

Greene M., *Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Early Medieval Chinese Buddhism*, niepublikowana praca doktorska, Berkeley 2012.

Gregory P., *The Place of the Sudden Teaching within the Hua-yen Tradition: An Investigation of the Process of Doctrinal Change*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies" 1983, No. 1.

Griffiths P., *Pure Consciousness and Indian Buddhism* [w:] *The Problem of Pure Consciousness*, ed. R. Forman, New York 1990.

James W., *Odmiany doświadczenia religijnego*, tłum. J. Hempel, B. Baran, Warszawa 2011.

Katz S., *Language, Epistemology, and Mysticism* [w:] *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. idem, New York 1978.

Katz S., *Mystical Speech and Mystical Meaning* [w:] *Mysticism and Language*, ed. idem, New York 1992.

六妙法門 (T46.1917) [on-line:] http://tripitaka.cbeta.org/T46n1917_001 [30.01.2017].

Lusthaus D., *Buddhist Phenomenology*, Abingdon – New York 2006.

Nagarjuna, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, transl. J. Garfield, New York 1995.

Otto R., *Świętość*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.

Paul D., *Philosophy of Mind in Sixth-Century China*, Stanford 1984.

Penkower L., *In the Beginning… Guanding* 灌頂 *(561–632) and the Creation of Early Tiantai*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies" 2000, No. 2.

The Sutra of Perfect Enlightenment, transl. Ch. Muller [on-line:] http://www.acmuller.net/bud-canon/sutra_of_perfect_enlightenment.html [20.01.2017].

Swanson P., *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy*, Nagoya 1989.

Underhill E., *Mysticism. A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, New York 2015.
Wasubandhu, *Abhidharmakosabhasyam III*, tłum. fr. L. de La Vallée Poussin, tłum. ang. L. Pruden, Berkeley 1991.
Wynne A., *The Origin of Buddhist Meditation*, Abingdon – New York 2007.
Yifa, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China*, Honolulu 2002.
Yuanci, *A Study of the Meditation Methods in the DESM and Other Early Chinese Texts* [w:] *Buddhist Philosophy and Meditation Practice*, Ayutthaya 2012.
Zhiyi, *The Essentials of Buddhist Meditation*, transl. Bhikshu Dharmamitra, Seattle 2009.
Zhiyi, *The Six Dharma Gates to the Sublime*, transl. Bhikshu Dharmamitra, Seattle 2009.
Zongmi, *Inquiry into the Origin of Humanity*, transl. P. Gregory, Honolulu 1995.

Summary

Buddhist Meditation and the Problem of Existence of Pure Consciousness

The paper revolves around the subject of the universality of pure consciousness as seen in the literature referred to as PCE (Pure Consciousness Event). The analysis of the concept of pure consciousness was based on liu miao famen (liù miào fǎmén 六妙法門) meditation, described by Zhiyi - an influential sixth century Buddhist monk. It was acknowledged that pure consciousness may contain the inner structure modeled by the given religious tradition. In the conclusion there was established that comparative analysis aimed at proving the universality of PCE should treat the inner structure of this phenomenon as the starting point.

Adrianna Smurzyńska

O trudnej koncepcji trudnej zmiany

Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

Sądy na własny temat stanowią jeden z głównych elementów naszego systemu przekonań. Wydaje się, że różnią się one od innych typów sądów w wielu aspektach – jednym z nich jest mniejsza podatność na zmiany. Znacznie łatwiej jest udowodnić innej osobie, że „parasol jest dziurawy" lub „na dworze nie pada deszcz", niż że „jest uprzedzona wobec jakiejś grupy społecznej" lub że „jej faktyczne zdolności są inne, niż jej się wydaje". Krańcowym przykładem niemożności wystąpienia takiej zmiany są urojenia. Istotnym elementem pojawiającym się przy rozważaniu tego typu zmiany jest fakt konfrontacji wcześniejszej wiedzy z nowymi informacjami. Gdy stoją one w opozycji, powinno być to wzięte pod uwagę w celu weryfikacji przekonań. Proces ten jest jednak często utrudniony; niektóre przyczyny takiej trudności opisane zostaną w niniejszym artykule.

Celem artykułu jest analiza problemu zmiany przekonań – zarówno niepatologicznych, jak i patologicznych. Omówienie kwestii zmiany sądów dotyczących siebie, a ściślej: trudności mogących jej towarzyszyć, rozpocznę od przywołania dwóch głównych teorii dotyczących natury przekonań. W dalszej części rozważań postaram się pokazać, jak wybór określonego stanowiska teoretycznego wpływa na rozwiązanie dyskutowanego zagadnienia.

Czym są przekonania?

Przekonania w filozofii umysłu definiowane są jako rodzaj nastawień sądzeniowych[1]. Uznawanie przekonania jest w tym znaczeniu jednoznaczne z przyjęciem pewnej

1 Por. E. Schwitzgebel, *Belief* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E. N. Zalta [on-line:] http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/belief/ [30.01.2017].

postawy wobec określonego stwierdzenia. Dokładniej mówiąc: posiadanie przekonania *p* przez osobę A oznacza, że osoba A uznaje stwierdzenie *p* za prawdziwe. Dodatkowym elementem, który pojawia się w wielu teoriach, jest racjonalność przekonań, wyrażająca się w odpowiednim rozumowaniu oraz relacji do działań[2]. Cechą, na którą zwraca się uwagę zarówno w rozważaniach filozoficznych, jak i psychologicznych, jest spójność w obrębie systemu przyjmowanych sądów. Innymi słowy: przyjęcie jakiegoś przekonania powinno być zależne od tego, czy jest ono zbieżne z innymi, wcześniej uznanymi za prawdziwe.

We współczesnej filozofii umysłu dominują dwie teorie dotyczące natury przekonań[3]. Pierwszą jest reprezentacjonizm, który charakteryzuje przekonanie jako reprezentację pewnego stanu rzeczy. Jest ono zatem stanem umysłu – aktualnym bądź tylko potencjalnym. Druga to dyspozycjonalizm, traktujący przekonanie jako dyspozycję do określonych zachowań – posiadanie pewnego nastawienia wiąże się więc w tej teorii z konkretnym działaniem[4].

Co jest przyczyną zmiany przekonań?

Podjęcie problematyki zmiany przekonań wymaga uprzedniego rozważenia, w jaki sposób przekonania powstają. Według jednej z teorii proces formowania sądów opiera się na dwóch zasadach: konserwatyzmu i obserwacyjnej adekwatności[5]. Pierwsza dotyczy zachowywania obecnego stanu wiedzy, spójności systemu sądów oraz ostrożności przy ich zmianie. Dzięki niej nie każda zmiana otoczenia wpływa na dokonywanie zmiany przekonań – halucynacje czy iluzje mogą nie wpływać na nasze nastawienie wobec określonych stwierdzeń. Z kolei zasada obserwacyjnej adekwatności sprawia, że przy tworzeniu i rewizji przekonań uwzględniane są dane obserwacyjne, co pozwala na wzięcie pod uwagę faktów stojących w opozycji wobec wcześniej przyjętych twierdzeń i uwzględnienie ich przy modyfikacji własnych przekonań. Zwykle te zasady pozostają w równowadze, umożliwiając uzasadnioną modyfikację przyjętych twierdzeń. Zdolność do ich rewizji oraz dążenie do utrzymania spójności związane są z racjonalnością podmiotu[6].

Zmiana przekonań może mieć różne przyczyny, na przykład analizę własnych sądów lub działań. Inną może być otoczenie, działające zarówno w sposób intencjonalny, na przykład przez wyjaśnianie czegoś, lub nieintencjonalny, choćby poprzez

2 Por. M. Davies, M. Coltheart, *Introduction. Pathologies of Belief*, „Mind and Language" 2000, nr 1, s. 2.

3 Por. M. Lechniak, *Przekonania i zmiana przekonań. Analiza logiczna i filozoficzna*, Lublin 2011, ss. 96–99; E. Schwitzgebel, *Belief…*

4 Por. E. Schwitzgebel, *A dispositional approach to attitudes. Thinking outside of the belief box*, „New Essays on Belief" 2013, s. 76.

5 Por. J. Fodor, *The Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, MA 1989, *s. 224.*

6 Por. S. Shoemaker, *Self-Intimation and Second Order Belief*, „Erkenntnis" 2009, No.1, s. 39.

zaistnienie przypadkowej sytuacji. Przyczyny te można odnieść do wspomnianych powyżej teorii. Rozpatrywanie własnych przekonań oraz argumentacja innych osób odnoszą się reprezentacjonizmu, analiza własnego zachowania dotyczy natomiast dyspozycjonalizmu.

Zmiana przekonań-reprezentacji

W trakcie analizy przekonań traktowanych jako stan umysłowy można zauważyć kilka możliwych źródeł ich zmiany[7]. Pierwsza z nich dotyczy ich przedmiotu. W tym przypadku występuje pewna zmiana w świecie, która wpływa na weryfikację pierwotnego przeświadczenia. Druga z nich wiąże się z wiedzą na temat tego przedmiotu. Może być to związane z nabyciem nowej informacji od innych osób lub własnym rozumowaniem, z którego wyprowadza się nowy wniosek. Trzecia z nich związana jest z podmiotowym korelatem przekonań, to znaczy pamięcią, a dokładnie – zapominaniem. Zapomnienie jakiegoś faktu może prowadzić do zmiany przekonania. Kolejną przyczyną może być zmiana siły przekonania – może zostać ono wzmocnione lub osłabione na skutek nowych informacji oraz czynników pozapoznawczych. Zmiana może być spowodowana także nabyciem informacji przeczącej dotychczasowym przeświadczeniom, której konsekwencją jest ich odrzucenie. Odnosząc te analizy do przekonań dotyczących siebie, można uznać, że taka zmiana dokonuje się na skutek wykrycia rozbieżności między dotychczasową wiedzą a rzeczywistym stanem rzeczy – pod wpływem własnych rozważań lub sugestii innych, zmiany siebie lub utracenia wspomnień związanych z jakąś cechą. Zasada obserwacyjnej adekwatności umożliwia zauważenie tych różnic, konserwatyzmu natomiast, zapobiega rewizji tych przekonań bez wystarczającego uzasadnienia.

Powyższe przyczyny wiążą się z przekonaniami, których dana osoba jest świadoma. Czy może jednak wystąpić sytuacja, w której osoba nie posiada takiej świadomości? W literaturze filozoficznej takie zjawisko nazywa się *self-blindness*[8]. Termin ten odnosi się do sytuacji, w której podmiot nie ma dostępu do własnych przekonań z perspektywy pierwszoosobowej, może się do nich odnieść jedynie w sposób pośredni, na przykład wnioskując z obserwacji własnych zachowań, a jednocześnie ma zachowane wszystkie zdolności poznawcze. Wielu autorów krytykuje możliwość występowania tego typu zjawiska[9], ponieważ nieświadomość wszystkich swoich przekonań wydaje się niemożliwa przy zachowaniu funkcjonowania zdolności poznawczych. Zauważa się bowiem istotny związek między byciem przekonanym, że *p* i byciem w dyspozycji do wnioskowania i działania na

7 Por. M. Lechniak, op. cit., ss. 112–115.

8 Por. S. Shoemaker, op. cit., s. 37.

9 Por. ibidem, ss. 35–51; P. Engel, *Self-ascriptions of Belief and Transparency*, „Review of Philosophy and Psychology" 2010, No. 1, ss. 593–610.

podstawie *p*[10]. Nawet jeśli dane przeświadczenie nie jest dostępne podmiotowi w każdym momencie, możliwa jest jego aktywacja, gdy zajdą odpowiednie do tego warunki[11]. Taka zdolność może jednak zostać zablokowana, choćby w sytuacji samooszukiwania[12].

Termin „samooszukiwanie" odnosi się do sytuacji, w której ktoś posiada dane przekonanie (na przykład uprzedzenie), a jednocześnie temu przeczy[13]. Uważa na przykład, że jest tolerancyjny wobec ludzi o odmiennym pochodzeniu, a jednocześnie zachowuje się tak, jakby nie był. Można zadać pytanie: jak możliwe jest, że ktoś szczerze wypowiada twierdzenie „jestem przekonany, że *p*" i jednocześnie nie posiada tego przekonania? Prawdopodobnie taka osoba bardzo chciałaby coś uznawać, ale akceptuje tylko niektóre konsekwencje uznawania takiego stwierdzenia za prawdziwe[14]. Sytuację tę można wyjaśnić, posługując się teorią Edwarda Tory Higginsa[15] – według niej człowiek posiada trzy reprezentacje „ja": realne, idealne i powinnościowe. Pierwsze z nich określa to, jaki człowiek jest, drugie – jaki chciałby być, a trzecie – jaki jego zdaniem być powinien. Być może wtedy, gdy w świadomości człowieka pozostaje obraz „ja" idealnego, trudniej jest mu ocenić „ja" realne i określić żywione przez siebie przekonania. Dopiero uświadomienie sobie tej rozbieżności może być przyczyną zmiany realnego sądu na własny temat.

Zmiana przekonań pojmowanych jako reprezentacje jest zatem możliwa jedynie w przypadku dostępu do nich. W takiej sytuacji zarówno autoanaliza, jak i argumenty innych mogą doprowadzić do odpowiedniego rezultatu. Dużą trudność związaną z sądami dotyczącymi siebie stanowi fakt, że ich podmiot jest jednocześnie ich przedmiotem. Trudno zatem rozróżnić przytoczone źródła zmian. Nie jest oczywiste, czy jest nim zmiana danej osoby, czy też nowa wiedza. Niemożliwe zdaje się zatem określenie, czy poprzednie przekonanie było błędne, czy nie, jeśli bowiem zmienił się podmiot, to mogło być prawdziwe, a jeśli zmieniła się wiedza – fałszywe. Dodatkowym utrudnieniem może być przytoczone powyżej utrzymywanie w świadomości „ja" idealnego. Reprezentacjonistyczne ujęcie przekonań dotyczących siebie utrudnia zatem opisanie sposobu ich zmiany.

Zmiana przekonań-dyspozycji

Gdy traktuje się przekonania jako dyspozycje do określonych działań, można je poznać w trakcie obserwacji zachowania. Dotyczy to oceny zarówno siebie, jak i innych

10 Por. S. Shoemaker, op. cit., s. 37.
11 Por. ibidem.
12 Por. ibidem, s. 40.
13 Por. ibidem, s. 35.
14 Por. ibidem, s. 43.
15 Por. E. T. Higgins, *Self-discrepancy theory. What patterns of self-beliefs cause people to suffer?*, „Advances in Experimental Social Psychology" 1989, No. 22, s. 94.

osób. To podejście jest spójne z teorią autopercepcji Daryla Bema[16], według której sądy na temat siebie i innych tworzone są na podstawie obserwacji własnego zachowania. Jest to zbieżne z niektórymi teoriami filozoficznymi dotyczącymi poznawania innych osób, w których stwierdza się, że poznawanie siebie odbywa się na drodze takiego samego wnioskowania, jak poznawanie innych, na przykład przez obserwację[17].

Uznanie, że tak dzieje się za każdym razem, wydaje się jednak trudne do przyjęcia – nie byłoby wówczas możliwe wypowiadanie się o swoich cechach lub preferencjach bez wcześniejszego zauważenia związanych z nimi czynów. Można za to osłabić takie twierdzenie i zastanowić się, czy przynajmniej część przekonań dotyczących siebie nie jest oparta o obserwację działań.

Czyny wydają się bowiem jednym z czynników stanowiących podstawę do wydania osądu na swój temat. Określona interpretacja własnych działań – zarówno sukcesów, jak i porażek – może wpływać na sposób myślenia o sobie. Jedną z teorii psychologicznych starających się opisać to zjawisko jest teoria atrybucji, dotycząca sposobu wyjaśniania swoich i cudzych czynów[18]. Według niej ludzie traktują zachowanie jako skutek wpływu oddziałujących na siebie czynników wewnętrznych i zewnętrznych – a więc traktują każdą czynność jako zależną lub niezależną od woli podmiotu. Bernard Weiner rozbudował tę teorię[19] i do umiejscowienia przyczyny zachowania dołączył dwa wymiary: kontrolowalności oraz stałości-zmienności. Według niego, przy ocenie sukcesu lub porażki określany jest stopień kontrolowalności jego wystąpienia, zależność od czynników wewnętrznych i zewnętrznych oraz to, czy wydarzenie było jednorazowym przypadkiem czy wyrazem trwałej dyspozycji. W obrębie tej teorii można określić tendencje do oceniania wydarzeń jakie kształtują się u różnych ludzi. Przykładem jest pesymistyczny styl wyjaśniania opisany przez Martina E. P. Seligmana[20]. Ten sposób myślenia, będący źródłem negatywnych przekonań na swój temat i mogący stać się podstawą wystąpienia depresji, polega na traktowaniu własnych porażek jako skutku stałych i niekontrolowanych czynników wewnętrznych.

Teoria atrybucji zdaje się opisywać ludzkie rozumowanie w sposób idealistyczny. W rzeczywistości, ze względu na jego różne deformacje, sposób wyjaśniania sukcesów i porażek przybiera inną postać[21]. Zwykle dla cudzych działań szuka się przyczyn wewnętrznych, dla własnych – sytuacyjnych. Większość osób ocenia swoje zachowania

16 Por. D. J. Bem, *Self-perception theory*, „Advances in Experimental Social Psychology" 1972, No. 6, ss. 2–3.

17 Por. P. Carruthers, *How we know our own minds. The relationship between mindreading and metacognition*, „Behavioral and brain sciences" 2009, No. 2, s. 123.

18 Por. F. Heider, *The psychology of interpersonal relations*, New York 1958, s. 16.

19 Por. B. Weiner, *An attributional theory of motivation and emotion*, New York 1986, ss. 135–154.

20 Por. M. E. P. Seligman, *Learned optimism. How to change your mind and your life.* New York 2006, s. 4.

21 Por. B. Wojciszke, *Psychologia społeczna*, Warszawa 2011, s. 153.

w pochlebny dla siebie sposób, nierzadko przeceniając własne możliwości, i jest to u nich źródłem pozytywnego mniemania o sobie.

Obserwacja własnego działania może być również przyczyną zmiany przekonania w momencie dysonansu poznawczego, czyli stanu nieprzyjemnego napięcia powstającego na skutek wykrycia konfliktu między własnymi przekonaniami lub przekonaniami i działaniami[22]. Taki dysonans prowadzi na przykład do zmiany przeświadczenia lub podania takiego usprawiedliwienia czynu, które nie wpłynie na weryfikację pierwotnej opinii[23]. Widać zatem, że raz uznany sąd może być mało podatny na zmianę, nawet pod wpływem przeczących mu faktów. Szczególnym przypadkiem takiego zjawiska jest utrzymywanie określonego zdania na własny temat, pomimo zetknięcia się z dowodami, które powinny mu przeczyć.

Zmiana przekonań pojmowanych jako dyspozycje wymaga zatem obserwacji swoich działań i konfrontacji z dotychczasowymi sądami. W przypadku wykrycia rozbieżności między nimi dochodzi do powstania dysonansu poznawczego. Próba redukcji tego dysonansu może albo doprowadzić do zmiany przekonań, albo skutkować ich utrzymaniem i usprawiedliwieniem własnych czynów w korzystny dla siebie sposób. Spowodowane jest to licznymi deformacjami procesu atrybucji, związanymi zwykle z dążeniem do pochlebnej oceny własnej osoby. Może być to powiązane również z niekorzystnymi tendencjami do oceniania siebie, takimi jak pesymistyczny styl wyjaśniania, które utrudniają konfrontację dotychczasowych sądów i działań. Dyspozycjonalistyczne ujęcie przekonań pomaga zatem zauważyć trudności w ich zmianie, ale nie wyjaśnia dokładnie tego procesu.

Zmiana urojeń

O ile zmiana przekonania, szczególnie istotnego dla podmiotu, wydaje się trudna, o tyle przy zaburzonym przekonaniu takim jak urojenie staje się ona niemożliwa. Urojenie było do niedawna uznawane za „fałszywe przekonanie oparte na niewłaściwym wnioskowaniu o zewnętrznej rzeczywistości, silnie podtrzymywane pomimo tego, w co wierzy prawie każdy, i pomimo ustanowienia bezspornych i oczywistych dowodów lub faktów przeciwnych”[24], a w nowszej definicji za „trwałe przekonanie, które nie jest podatne na zmiany w świetle przeczących mu

22 Por. L. Festinger, *A theory of cognitive dissonance*, Evanston 1957, ss. *1–3*.

23 Por. M. Lechniak, op. cit., ss. 80–81.

24 „A false belief based on incorrect inference about external reality that is firmly sustained despite what almost everyone else believes and despite what constitutes incontrovertible and obvious proof or evidence to the contrary” American Psychiatric Association. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders, ed. 4,* Washington 2000, s. 765. [podkr. moje – A. S., tłum. A. Kapusta].

dowodów"[25]. Jest to zatem zaburzone przekonanie charakteryzujące się przede wszystkim niepodatnością na zmiany, niezależnie od argumentacji. Natomiast według Karla Jaspersa, jednego z pierwszych badaczy urojeń, posiada ono cechy fałszywości, odporności na rewizję i niezrozumiałości[26]. Patrząc na te definicje, łatwo zauważyć, że problem rewizji pojawia się w każdej z nich.

Urojenia dotyczące samego siebie mogą polegać na przykład na braku identyfikacji z własnym odbiciem (*mirrored self-misidentification*)[27], nieuznawaniu części ciała jako swojej (somatoparafrenia)[28] lub zaprzeczeniu własnego istnienia (urojenie Cotarda, w którym ktoś wypowiada takie stwierdzenia jak: „jestem martwy"[29], „nie istnieję"[30], „nie żyję"[31]).

Wspólnym wątkiem tych urojeń jest odniesienie do własnej cielesności lub istnienia w ogólności. Posiadają one również cechę trwałości i odporności na rewizję pod wpływem argumentacji, odznaczają się także niespójnością z innymi przekonaniami. Cechy te w mniejszym stopniu dotyczyć mogą przekonań niepatologicznych, w urojeniach są natomiast o wiele wyraźniejsze[32]. Podejmowana problematyka zmiany przekonań dotyczących siebie jest zatem najtrudniejsza do scharakteryzowania w przypadku urojeń. Zawodzi tu zarówno argumentacja, związana z podejściem reprezentacjonistycznym, jak i obserwacja zachowań, łączona z dyspozycjonalizmem. Być może źródłem tych trudności są zaburzenia w funkcjonowaniu opisanych powyżej zasad konserwatyzmu i obserwacyjnej adekwatności. Bez względu na przyjętą koncepcję urojenia prezentują się jako ten rodzaj przekonań, przy którym niemożliwe jest skontrastowanie dotychczasowego przeświadczenia z nowym, możliwym do przyjęcia sądem.

25 „Fixed beliefs that are not amenable to change in light of conflicting evidence" (American Psychiatric Association, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders, ed. 5,* Washington 2013, s. 819, [tłum. i podkr. moje – A. S.]).

26 Por. A. Kapusta, *Szaleństwo i metoda. Granice rozumienia w filozofii i psychiatrii*, Lublin 2010, s. 188.

27 Por. M. Coltheart, R. Langdon, R. McKay, *Schizophrenia and monothematic delusions*, „Schizophrenia Bulletin" 2007, No. 3, s. 643; A. Grzywa, M. Gronkowski, *Urojenia – zaburzenia treści myślenia*, „Current Problems of Psychiatry" 2010, nr 11, s. 70.

28 Por. M. Coltheart, R. Langdon, R. McKay, op. cit. ss. 643–644; A. Grzywa, M. Gronkowski, op. cit. s. 70.

29 Por. M. Coltheart, R. Langdon, R. McKay, op. cit., s. 643.

30 Por. V. Bell, P. Halligan, H. Ellis, *Explaining delusions: a cognitive perspective*, „Trends in Cognitive Science" 2006, No. 5, s. 220.

31 Por. A. Grzywa, M. Gronkowski, op. cit. s. 71.

32 Por. A. Kapusta, op. cit., s. 190; L. Bortolotti, *Delusion* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta [on-line:] http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/delusion/ [30.01.2017]; M. Davies, M. Colheart, op. cit., ss. 2–4.

Źródła problemów w przypadku zmiany przekonań

Bazując na wcześniejszych analizach, można dojść do wniosku, że przekonania mają tendencję do trwałości – tym większej, im bardziej ich przedmiot uznawany jest za niezmienny oraz im przekonanie jest ważniejsze dla podmiotu[33]. Jeśli chce się spojrzeć na problem ich zmiany szerzej, można zauważyć trzy główne problemy.

Pierwszy z nich dotyczy dostępu do przekonań. Jeżeli uzna się je za stany umysłu, można na przykład dostrzec, że zaburzenie tego dostępu pojawia się głównie w przypadku samooszukiwania. Jeżeli natomiast są one dyspozycjami do określonych działań, to dostęp do nich jest jedynie zapośredniczony przez obserwację, przez co nie ma gwarancji adekwatności ich oceny.

Drugim problemem jest trudność zaakceptowania tego, że wcześniejsze przekonanie było błędne. Może być to związane z przywiązaniem do kwestii uznawanych za elementy tożsamości[34] – w tym przypadku pojawia się tendencja do szukania takich informacji lub podejmowania takich aktywności, które je potwierdzą. Trudności w akceptacji fałszywości przekonań mogą być także skutkiem braku równowagi między zasadami konserwatyzmu i obserwacyjnej adekwatności – ważniejsze jest to, co było wcześniej uznane, a nie to, czego się podmiot dowiaduje. Przyczyną takiego stanu rzeczy mogą być na przykład deformacje procesu atrybucji lub sposoby radzenia sobie z dysonansem poznawczym.

Trzeci problem dotyczy samego procesu zmiany. Jeśli uzna się przekonania za reprezentacje, to można wpływać na nie poprzez odpowiedniego rodzaju argumentację. Przy uznaniu ich za dyspozycje można próbować innych strategii – na przykład dać komuś lub sobie okazję do działania umożliwiającego wyciągnięcie wniosku przeczącego poprzedniemu przekonaniu.

Wskazałam na te trzy problemy, żeby podkreślić, że na każdym etapie zmiany przekonania może dojść do utrudnień. Dostęp do przekonań należy uznać za pierwszy etap – aby coś zmienić świadomie, trzeba wiedzieć, co się zmienia. Wiąże się to również z drugą poruszoną przeze mnie kwestią – uznanie danego sądu za prawdziwy/pożądany lub fałszywy/niepożądany niesie za sobą konsekwencje w postaci decyzji o zmianie. W przypadku zniekształcenia tej oceny dążenie do utrzymania obecnego stanu rzeczy może okazać się silniejsze niż potrzeba weryfikacji nastawienia. Trzeci problem jest kluczowy dla rozstrzygnięcia kwestii tego, w jaki sposób przekonania można zmieniać. Ujęcie tego procesu i sposób jego realizacji zależne są od przyjętego podejścia teoretycznego. Uświadomienie sobie różnic między nimi oraz wyciągnięcie odpowiednich wniosków mogą prowadzić do lepszego określenia celów i metod związanych z taką zmianą.

33 Por. M. Lechniak, op. cit., s. 81

34 Por. B. Wojciszke, op. cit., s. 155.

Wskazanie tych trzech problemów może również umożliwić modyfikację teorii przekonań, która uwzględniać będzie kwestię ich zmiany. Problem dostępu do przekonań na poziomie teorii można rozwiązać przez opisanie tej kwestii w trakcie definiowania zagadnienia. Warto zatem uznać, że cechą istotową przekonań nie jest bezpośredni do nich dostęp w każdym momencie; nie jest konieczne, aby były one świadome lub wyartykułowane w formie językowej[35]. Uwzględnienie tego elementu pomaga lepiej zrozumieć trudność dostępu do przekonań.

Drugi z wymienionych problemów może przysłużyć się rozwinięciu teorii przez podkreślenie trwałości jako istotowej cechy przekonań[36] (a nie tylko urojeń) oraz uwzględnienie różnorodności przekonań pod względem stopnia ich ważności, który wpływa na ich podatność na zmiany. Przekonania kluczowe dla jednostki mogą okazać się bardziej trwałe, a stwierdzenie ich błędności – o wiele trudniejsze niż w przypadku przekonań mniej ważnych.

Trzeciemu problemowi można zaradzić, wskazując na to, że zmiana przekonań może przebiegać stopniowo[37], a nie zamykać się w ograniczonym okresie czasu. W takim przypadku zarówno stosowanie odpowiedniej argumentacji, jak i wykazanie pewnych elementów zachowania będą prowadzić do przyjęcia nowego sądu i uprzedniej modyfikacji dotychczasowego. Dokładniejsze przyjrzenie się temu procesowi wymaga również podkreślenia dynamiki takiej zmiany. Można zaobserwować, że przekonania charakteryzuje nie tylko trwałość, ale również możliwość bycia przekształcanymi, weryfikowanymi i modyfikowanymi w sposób stopniowy i z dopuszczeniem wprowadzania częściowych zmian.

Rozważania podjęte w artykule prowadzić mogą zatem do rozwinięcia teorii przekonań. Wskazane przeze mnie kwestie (problem uświadomienia i wyrażenia językowego, trwałość i różnorodność pod względem ważności dla jednostki oraz stopniowa zmiana) wydają się na tyle istotne, że warto włączyć je do ulepszonych koncepcji przekonań. Po wprowadzeniu takich elementów reprezentacjonizm i dyspozycjonalizm mogłyby lepiej radzić sobie z problemem zmiany przekonań.

Podsumowanie

W artykule starałam się przedstawić kilka związanych ze zmianą przekonań trudności, które pojawiają się nawet w przypadku posiadania odpowiednich argumentów – gdy rzeczywistość wydaje się stać w opozycji względem posiadanych sądów.

35 Por. M. H. Connors, P. W. Halligan, *A cognitive account of belief. A tentative road map*, „Frontiers in Psychology" 2014, No. 5, s. 2.

36 Por. ibidem.

37 Por. E. Schwitzgebel, *Acting Contrary to Our (Professed) Beliefs* [on-line:] http://www.faculty.ucr.edu/~eschwitz/SchwitzPapers/ActBelo50524.pdf [27.07.2017]

Trudności te dotyczą nie tylko zmian, ale też samej koncepcji przekonań na temat siebie. Aby ustalić dokładny opis takiej zmiany, potrzebna jest lepsza teoria przekonań, łącząca na przykład reprezentacjonizm z dyspozycjonalizmem. Istotne byłoby również uwzględnienie elementów przekonań wskazanych powyżej – kwestii świadomości i wyrażenia językowego, trwałości i różnorodności pod względem stopnia ważności oraz dynamiki ich zmiany. Umożliwiłoby to lepsze scharakteryzowanie natury przekonań, wykorzystanie wartościowych elementów oraz zredukowanie braków obu koncepcji, a także pozwoliłoby na dookreślenie kwestii dostępu do przekonań oraz ich oceny i sformułowanie metod ich zmiany. Brak adekwatnej koncepcji może dodatkowo komplikować szukanie sposobów zmiany przekonań dotyczących siebie, która sama w swojej istocie wydaje się już bardzo trudna.

Bibliografia

American Psychiatric Association, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, ed. 4 (text rev.), Washington 2000.

American Psychiatric Association, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, ed. 5, Washington 2013.

Bell V., Halligan P., Ellis H., *Explaining delusions: a cognitive perspective*, „Trends in Cognitive Science" 2006, No. 5.

Bem D. J., *Self-perception theory*, „Advances in Experimental Social Psychology" 1972, No. 6.

Bortolotti L., *Delusion* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta [on-line:] http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/delusion/ [30.01.2017].

Campbell J., *Rationality, Meaning and the Analysis of Delusion*, „Philosophy, Psychiatry and Psychology" 2001, No. 8.

Carruthers P., *How we know our own minds. The relationship between mindreading and metacognition*, „Behavioral and Brain Sciences" 2009, No. 2.

Coltheart M., Langdon R., McKay R., *Schizophrenia and monothematic delusions*, „Schizophrenia Bulletin" 2007, No. 3.

Connors M. H., Halligan P. W., *A cognitive account of belief. A tentative road map*, „Frontiers in Psychology" 2014, No. 5.

Davies M., Coltheart M., *Introduction. Pathologies of Belief*, „Mind and Language" 2000, No. 1.

Debruyne H., et al., *Cotard's syndrome*, „Mind & Brain. The Journal of Psychiatry" 2011, No. 1.

Engel P., *Self-ascriptions of Belief and Transparency*, „Review of Philosophy and Psychology" 2010, No. 1.

Festinger L., *A theory of cognitive dissonance*, Evanston 1957.

Fodor J., *The Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, MA 1989.

Gerrans P., *Refining the Explanation of Cotard's Delusion*, „Mind and Language" 2000, No. 1.

Grzywa A., Gronkowski M., *Urojenia – zaburzenia treści myślenia,* „Current Problems of Psychiatry" 2010, nr 11.

Heider F., *The psychology of interpersonal relations*, New York 1958.

Higgins E. T., *Self-discrepancy theory. What patterns of self-beliefs cause people to suffer?*, „Advances in Experimental Social Psychology" 1989, No. 22.

Kapusta A. *Szaleństwo i metoda. Granice rozumienia w filozofii i psychiatrii*, Lublin 2010.

Kudlur S. N., George S., Jaimon M., *An overview of the neurological correlates of Cotard syndrome*, „European Journal of Psychiatry" 2007, No. 21.

Lechniak M., *Przekonania i zmiana przekonań. Analiza logiczna i filozoficzna*, Lublin 2011.

Seligman M. E. P., *Learned optimism. How to change your mind and your life*, New York 2006.
Shoemaker S., *Self-Intimation and Second Order Belief*, „Erkenntnis" 2009, No. 71.
Schwitzgebel E., *A dispositional approach to attitudes. Thinking outside of the belief box*, „New Essays on Belief" 2013.
Schwitzgebel E., *Acting Contrary to Our (Professed) Beliefs* [on-line:] http://www.faculty.ucr.edu/~eschwitz/SchwitzPapers/ActBel050524.pdf [27.07.2017].
Schwitzgebel E., *Belief* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta [on-line:] http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/belief/ [30.01.2017].
Stephens G. L., *Defining Delusion,* „Philosophy, Psychiatry, & Psychology" 1999, No. 1.
Stone T., Young A. W., *Delusions and brain injury. The philosophy and psychology of belief*, „Mind and Language" 1997, No. 12.
Weiner B., *An attributional theory of motivation and emotion*, New York 1986.
Wojciszke B., *Psychologia społeczna*, Warszawa 2011.

Summary

About a difficult concept of a difficult change

The topic of this article is a problem of belief change, concerning beliefs about oneself. The author presents two main theories concerning the nature of beliefs and treats them as a base for introducing selected issues connected with belief change. She analyzes these problems in the light of selected philosophical and psychological theories: attribution theory, cognitive dissonance, self-discrepancy theory, self-perception theory, self-blindness, problems connected with delusions. In conclusion, the author indicates three key elements of belief change which influence the difficulties of such process and proposes improvements for theories of beliefs connected with belief change.

Michał Szymański

Narodowy anarchizm – najradykalniejsza sprzeczność w świecie doktryn polityczno-prawnych? Analiza idei narodowego anarchizmu w myśli Troya Southgate'a

Katedra Prawa Konstytucyjnego Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wprowadzenie

Niniejszy artykuł ma zaprezentować doktrynę narodowego anarchizmu reprezentowaną przede wszystkim przez Ruch Narodowo-Anarchistyczny założony przez brytyjskiego aktywistę skrajnej prawicy Troya Southgate'a.

Tytuł artykułu jest rozmyślnie wieloznaczny. Po pierwsze opisuje on światopogląd o radykalnym charakterze – odrzucający współczesny model społeczeństwa, system wartości i porządek polityczny. Po drugie jednak sama nazwa „narodowy anarchizm" brzmi wręcz niedorzecznie. Anarchizm tradycyjnie postrzegany jest jako przypisana skrajnej ideologia lewicy negująca istnienie państwa, zakładająca internacjonalizm i wolność jednostki. Środowiska anarchistyczne sprzeciwiają się bardzo często wojnie, dyskryminacji, tradycyjnej hierarchii społecznej czy zinstytucjonalizowanej religii. W ostatnich latach można też odnotować obecność anarchistów na manifestacjach dotyczących praw kobiet oraz środowisk LGBT. Nacjonalizm często lokowany jest na skrajnej prawicy – gloryfikuje silne państwo narodowe oraz dopuszcza ograniczanie praw obywatelskich na rzecz dobra wspólnoty. W przeszłości wiele nacjonalizmów miało co najmniej pozytywny stosunek do Kościoła (chociażby polski ruch narodowo-demokratyczny), a wiele ugrupowań narodowo-radykalnych oraz nacjonalistycznych dyktatur (Francisca Franco w Hiszpanii czy Antego Pavelicia w Chorwacji) wprost mówiło o potrzebie wzmocnienia pozycji religii w państwie czy starało się uzyskać polityczne wsparcie ze strony kościelnej hierarchii. W ostatnich latach środowiska tak zwanej skrajnej prawicy zasłynęły w całej Europie próbami zakłócania czy wręcz blokowania marszów środowisk LGBT w imię obrony tradycyjnie

pojmowanego modelu rodziny, a także retoryką antyimigrancką, stojącą w skrajnej opozycji do lewicowego hasła „witania uchodźców".

W powszechnym przeświadczeniu wzajemna wrogość anarchistów i nacjonalistów jest wyjątkowo silna. Wiąże się ona nawet z wieloma aktami przemocy, z zabójstwami włącznie, czego najlepszym przykładem są włoskie „lata ołowiu"[1] czy współczesne działania terrorystyczne w Grecji, prowadzone przede wszystkim przez anarchistów między innymi z Konspiracyjnych Komórek Ognia, których ofiarami padli choćby działacze oskarżanego wielokrotnie o neonazizm radykalnie nacjonalistycznego Złotego Świtu[2].

W niniejszym tekście postaram się pokazać, w jaki sposób powstała jedna z najbardziej oryginalnych w mojej ocenie doktryn polityczno-prawnych. Z oczywistych względów zdecydowana większość źródeł ma charakter elektroniczny; jest to spowodowane marginalnością ruchów prowadzących w większości działalność internetową. Choć niektóre źródła – z racji specyficzności przedstawianej tematyki – mogą budzić kontrowersje, wykorzystane zostały z należytym krytycyzmem. W wielu wypadkach, ze względu na marginalność ruchu, trudno odnaleźć inny rodzaj materiałów.

Troy Southgate – ideolog narodowego anarchizmu

Anglik Troy Southgate jest osobą, którą bez wątpienia można uznać za ojca narodowego anarchizmu. Urodzony w 1962 roku, po uzyskaniu praw wyborczych oddał swój pierwszy głos na Partię Pracy, traktując ją jako niedoskonałą alternatywę dla ówczesnych neoliberalnych rządów Margaret Thatcher. W młodości związał się z subkulturą skinheadów i przyłączył się do Frontu Narodowego (National Front), będąc pod wrażeniem idei, do jakich odwoływała się organizacja, czyli libijskiej doktryny Muammara Kaddafiego (*dżamahirija*)[3] oraz chrześcijańskiego dystrybucjonizmu (którego wybitnym przedstawicielem był znany angielski pisarz katolicki Gilbert Keith

1 „Lata ołowiu" – nazwa nadawana przypadającemu na lata 1969–1982 okresowi, w którym we Włoszech powstawały i funkcjonowały liczne skrajnie lewicowe i skrajnie prawicowe organizacji terrorystyczne. Ofiarami terrorystów padło 1119 osób – rannych i zabitych. Najbardziej dramatycznym aktem „lat ołowiu" był zamach bombowy na stacji kolejowej w Bolonii w 1980 roku, w wyniku którego zginęły 92 osoby (por. J. Ambroziewicz, *Aniołowie śmierci*, Warszawa 1998, s. 292).

2 Przykładowe informacje poświęcone działaniom greckich anarchistów na podstawie skrajnie lewicowego portalu – por. *Grecja w ogniu*: *Ateny: Antyfaszyści odwiedzili biuro partii nacjonalistycznej LEPEN (wideo)* [on-line:] http://grecjawogniu.info/?p=29014 [28.01.2017]; *Grecja: Komunikat po serii ataków przeciwko neonazistowskiej partii ‚Złoty Świt'* [on-line:] http://grecjawogniu.info/?p=10711 [28.01.2017], *Ludowi Bojownicy – Komunikat po egzekucji 2 faszystów ze Złotego Świtu* [on-line:] http://grecjawogniu.info/?p=27345 [28.01.2017].

3 Doktryna ta została wyłożona przez Kaddafiego w *Zielonej Książce*, z którą czytelnik zaznajomić się może w Internecie – por. M. Kaddafi, *Zielona Książka*, [s.l.] 2011 [on-line:] http://thegreenbook.eu/zielonaksiazka.pdf [28.01.2017].

Chesterton), odwołującego się do społecznej nauki Kościoła i będącego w założeniu alternatywą dla zarówno kapitalizmu, jak i komunizmu[4]. Między innymi pod wpływem książki *Ortodoksja*[5] Chestertona postanowił przejść na rzymski katolicyzm i związać się z tradycjonalistycznym Bractwem Kapłańskim św. Piusa X[6]. W 1988 roku został skazany za pobicie działacza komunistycznego (Southgate utrzymuje, że było to działanie w samoobronie), a rok później dołączył do nowopowstałego ruchu International Third Position[7]. W ramach organizacji wydawał liczne broszury i czasopisma. W 1992 roku zdecydował rozstać się z ITP, zarzucając jej liderom defraudację środków finansowych, a także zdradę postulatów „społecznego radykalizmu" na rzecz „klero-faszyzmu" i kult konserwatywnych dyktatorów, takich jak Francisco Franco, António de Oliveira Salazar czy Philippe Pétain[8]. Kolejnym posunięciem Southgate'a było założenie Angielskiego Ruchu Nacjonalistycznego, który w 1998 roku przekształcił się w organizację National Revolutionary Fraction. Charakterystyczne dla niej były umundurowane w zielone koszule grupy (Greenshirts), których członkowie nosili na szyi woreczki z ziemią, nawiązując w ten sposób do Żelaznej Gwardii działającej w przedwojennej Rumunii[9]. Wreszcie, zanim powstał Ruch Narodowo-Anarchistyczny, Troy Southgate założył propagujące już tę ideologię czasopismo „Synthesis". Zorganizował również w 2005 roku środowisko angielskiej Nowej Prawicy, wzorującej się na francuskiej Nouvelle Droite[10]. Warto zauważyć, że „Synthesis" miało inspirować się przedstawicielami idei rewolucji konserwatywnej, integralnego tradycjonalizmu czy narodowego bolszewizmu (Ernstem Jüngerem[11], Juliusem Evolą[12] czy

4 Por. A. Witczak, *Narodowy anarchizm Troya Southgate'a* [on-line:] http://kronikanarodowa.bloog.pl/id,6227861,title,Idea-Adam-T-Witczak-Narodowy-anarchizm-Troya-Southgatea,index.html?smoybbtticaid=61876b [28.01.2017]; *Interview with Troy Southgate from Black Sun Invictus* [on-line:] http://www.national-anarchist.net/2012/05/interview-with-troy-southgate-from.html [28.01.2017].

5 Por. G. K. Chesterton, *Ortodoksja*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa 2012.

6 Por. A. Witczak, op. cit., s.

7 Por. ibidem. International Third Position to nacjonalistyczna międzynarodówka, do której należy między innymi partia polityczna Narodowe Odrodzenie Polski, na jej stronie przeczytać też można dziesięciopunktową deklarację ideową ruchu (por. *Third Position – 10 Point Declaratio* [on-line:] http://www.nop.org.pl/2011/01/01/third-position-10-point-declaration/ [28.01.2017]).

8 A. Witczak, op. cit., s.

9 Por. ibidem.

10 Por. ibidem.

11 Ernst Jünger (1895–1998) – niemiecki pisarz, przedstawiciel środowiska Rewolucji Konserwatywnej, wiązany z jego najbardziej radykalnym, narodowo-bolszewickim nurtem, żołnierz niemieckiej armii podczas I oraz II wojny światowej, autor takich książek jak *W stalowych burzach*, *Robotnik* czy *Sturm*, autor koncepcji totalnej mobilizacji (por. W. Kunicki¸ *Wstęp* [w:] E. Jünger, *Publicystyka polityczna 1919–1936*, tłum W. Kunicki, Kraków 2007, ss. 9–48).

12 Julius Evola (1898–1974) – włoski filozof oraz malarz, czołowy przedstawiciel integralnego tradycjonalizmu – radykalnego nurtu filozoficznego zakładającego istnienie metafizycznej i ponadreligijnej Tradycji Pierwotnej; krytycznie odnoszący się do rządów Benita Mussoliniego, atakował jego rządy

Aleksandrem Duginem[13]), klasykami anarchizmu (choćby Michaiłem Bakuninem[14]), słynnymi okultystami (na przykład Aleisterem Crowleyem[15]), a nawet przedstawicielami ezoteryzmu nazistowskiego (Savitri Devi[16], Miguelem Serrano[17]) oraz aparatu państwowego III Rzeszy (Richardem Walterem Darré[18])[19].

Oprócz działalności *stricte* politycznej Troy Southgate zajmował się również pisaniem książek, spośród których warto wymienić biografie Ernsta Jüngera, Juliusa Evoli, Corneliu Zelei Codreanu[20], Yukio Mishimy[21] czy (będącego szczególnym

„z prawa" za populizm, zaś po II wojnie światowej prowokacyjnie określał samego siebie mianem superfaszysty. Autor książek, w tym przede wszystkim *Rewolty przeciwko współczesnemu światu* (por. J. Bartyzel, *Julius Evola* [on-line:] https://tradycjonalizm.net/juliusevola/bartyzel1.htm [28.01.2017]).

13 Aleksandr Dugin (ur. 1962) – rosyjski geopolityk, publicysta, wykładowca akademicki. Uznawany za przedstawiciela integralnego tradycjonalizmu, zwolennik eurazjatyckiej osi Moskwa–Berlin–Tokio–Teheran zdolnej przeciwstawić się idei liberalno-demokratycznej reprezentowanej przez Stany Zjednoczone. W przeszłości członek neonazistowskiego Czarnego Zakonu SS, a następnie Partii Narodowo-Bolszewickiej (por. M. Wojnowski, *Aleksandr Dugin a resorty siłowe Federacji Rosyjskiej. Przyczynek do badań nad wykorzystaniem geopolityki przez cywilne i wojskowe służby specjalne we współczesnej Rosji*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego" 2014, nr 6, ss. 11–15).

14 Michaił Bakunin (1814–1876) – rosyjski rewolucjonista, jeden z czołowych ideologów anarchizmu, ojciec anarchokolektywizmu. (por. *Zarys biografii Michała Bakunina* [on-line:] http://www.bakunin.pl/biografia.htm [28.01.2017]).

15 Aleister Crowley (1875–1947) – okultysta, filozof, alpinista, członek ezoterycznego Zakonu Złotego Brzasku, twórca antropocentrycznej doktryny zakładającej, że „nie ma boga poza człowiekiem", według której magia to „nauka i sztuka powodowania zmiany zgodnie ze swoją Wolą" (*Thelema*). Autor *Księgi Prawa*, która miała mu zostać podyktowana przez istotę astralną (por. D. Misiun, *W stronę Woli. Wprowadzenie do esejów filozoficznych Aleistera Crowleya* [w:] A. Crowley, *Księgi Bestii*, tłum. D. Misiun, Wrocław 2000, ss. 7–33).

16 Savitri Devi (1905–1982) – czołowa przedstawicielka ezoteryzmu nazistowskiego, w szczególności znana z teorii głoszącej, iż Adolf Hitler był wcieleniem (awatarem) hinduskiego bóstwa Kalki, jedna z czołowych postaci powojennego środowiska postnazistowskiego (por. N. Goodrick-Clarke, *Black Sun. Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*, New York 2002, ss. 88–106).

17 Miguel Serrano (1917–2009) – chilijski dyplomata, przedstawiciel ezoteryzmu nazistowskiego, radykalny antysemita, łączący swe narodowo-socjalistyczne przekonania z oryginalnymi koncepcjami w zakresie ufologii (por. N. Goodrick-Clarke, *Black Sun…*, ss. 173–192).

18 Richard Walter Darré (1895–1953) – polityk nazistowski, jeden z twórców mitu o krwi i ziemi będącego uzasadnieniem idei Lebensraumu. Skazany na 5 lat pozbawienia wolności przez Międzynarodowy Trybunał Wojskowy w Norymberdze (por. *Darre, Richard Walther* [on-line:] http://www.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%206259.pdf [28.01.2017]).

19 Por. A. Witczak, op. cit., s.

20 Corneliu Zelea Codreanu (1899–1938) – rumuński nacjonalista, twórca narodowo-rewolucyjnego ruchu Legion Michał Archanioła (znanego także jako Żelazna Gwardia), opierającego swoją ideę na chrześcijańskim mistycyzmie, ascezie, kulcie śmierci (wynikającym również z licznych represji, które wielokrotnie spadały na organizację) oraz idei sprawiedliwości społecznej. W 1938 roku z rozkazu sprawującego dyktatorską władzę króla Karola II zamordowany, stał się ikoną środowisk nacjonalistycznych w całej Europie (por. M. Przeperski, *Corneliu Z. Codreanu i zemsta zza grobu* [on-line:] https://histmag.org/Corneliu-Z.-Codreanu-i-zemsta-zza-grobu-8448 [28.01.2017]).

21 Yukio Mishima (1925–1970) – japoński pisarz, kilkukrotnie nominowany do nagrody Nobla w dziedzinie literatury, założyciel prawicowego Towarzystwa Tarczy mającego na celu powstrzymanie

autorytetem dla Brytyjczyka[22]) Otta Strassera[23], gdyż oddają one inspiracje ideowe lidera narodowych anarchistów, a także działalnością muzyczną na scenie neofolkowej[24] i martial industrialowej, tworząc zarówno własne projekty, jak i współpracując z innymi grupami, w tym z zespołem Von Thronstahl[25], promującym w swej twórczości treści zarówno religię chrześcijańską, jak i idee radykalnej prawicy poprzez nagrywanie piosenek poświęconych Evoli czy Codreanu[26].

Warto w tym miejscu też zaznaczyć, że ważną rolę w kształtowaniu idei narodowo-anarchistycznej odegrało proekologiczne nastawienie Troya Southgate'a oraz zaangażowanie Richarda Hunta, działacza i myśliciela radykalnych środowisk ekologicznych i antyglobalistycznych[27].

Doktryna narodowo-anarchistyczna oraz działalność Ruchu Narodowo-Anarchistycznego

W celu przedstawienia doktryny narodowo-anarchistycznej warto sięgnąć do manifestu autorstwa Troya Southgate'a, który znaleźć można na stronie internetowej ruchu. Na wstępie autor przedstawia utopijną wizję wczesnośredniowiecznej Anglii, gdzie nie było

---

westernizacji Japonii i przywrócenie dawnej pozycji władzy cesarskiej. Po nieudanej próbie zamachu stanu popełnił samobójstwo. stając się jedną z najbardziej kontrowersyjnych postaci w historii powojennego Cesarstwa (por. B. Kubiak Ho-Chi, *Mishima znany i nieznany* [w:] Y. Mishima, *Zimny płomień*, tłum. H. Lipszyc, Warszawa 2008, ss. 225–235).

22 Por. *Interview with Troy Southgate from Black Sun Invictus* [on-line:] http://www.national-anarchist.net/2012/05/interview-with-troy-southgate-from.html [28.01.2017]

23 Otto Strasser (1897–1974) – polityk NSDAP, jeden z liderów radykalnego skrzydła opozycji antyhitlerowskiej wewnątrz partii nazistowskiej, krytykującej Adolfa Hitlera za niechęć do wprowadzenia radykalnie socjalistycznych reform gospodarczych. W trakcie nocy długich noży w 1934 r. zginął jego brat (również zaangażowany w nacjonalistyczną i antykapitalistyczną działalność), a on sam opuścił Niemcy, by powrócić do nich dopiero po II wojnie światowej i kontynuować, tym razem już bez większych skutków, działalność narodowo-socjalistyczną. Dla wielu współczesnych środowisk nacjonalistycznych ikona działalności antykapitalistycznej, jednocześnie nieodpowiedzialny za zbrodnie reżimu panującego w III Rzeszy (por. T. Kosiński, *Czternaście tez narodowej rewolucji Otto Strassera* [on-line:] http://szturm.com.pl/index.php/miesiecznik/item/398-czternascie-tez-narodowej-rewolucji-otto-strassera [28.01.2017]).

24 Neofolk – gatunek muzyczny wywodzący się z industrialu i postpunku, tkwiący korzeniami w muzyce ludowej. Kontrowersje budzić może regularne nawiązywanie twórców neofolkowych do militaryzmu, faszyzmu oraz okresu II wojny światowej (por. *Neofolk* [on-line:] http://alternation.pl/neofolk,id,27,gatunki-muzyczne.html [28.01.2017]; ruczajdj, *Neofolk – ostatnia ostoja paneuropejskiej kontrkultury?* [on-line:] http://www.darkplanet.pl/Neofolk-8211-ostatnia-ostoja-paneuropejskiej-kontrkultury-2755.html [28.01.2017]).

25 Por. *Interview with Troy Southgate from Black Sun invictus* [on-line:] http://www.national-anarchist.net/2012/05/interview-with-troy-southgate-from.html [28.01.2017]

26 Por. CarbonRabbit, *Von Thronstahl* [on-line:] http://www.darkplanet.pl/Von-Thronstahl-37295.html [28.01.2017].

27 Por. *Interview with Troy* …; poglądy Richarda Hunta - por. J. Tomasiewicz, *Między anarchizmem a faszyzmem. Nowe idee dla nowej ery*, Pyskowice 2000, ss. 125–128.

scentralizowanej władzy, a ludzie żyli spokojnie, w zgodzie z naturą, a nie wśród zgiełku, hipermarketów i telewizji. Według Southgate'a nieszczęściem dla Wysp Brytyjskich była inwazja Normanów. Ich triumf w 1066 roku doprowadził do zagłady starego porządku. Kolejne wieki to postęp centralizacji i odbierania ludziom wolności[28]. Warto zauważyć, że dla Southgate'a rewolucja francuska, która miała przynieść ludziom wolność, była przyczyną jeszcze większego zniewolenia jednostki. Co ciekawe, w manifeście zarówno istniejący w Rosji bolszewickiej system gospodarczy, jak i reżim narodowo-socjalistyczny w Niemczech określane są jako systemy kapitalistyczne (reżim Hitlera – „narodowo-kapitalistyczny", w rozdziale *Separatyzm rasowy* pojawia się opinia, że włoscy faszyści i niemieccy narodowi socjaliści zdradzili ideały socjalizmu i porozumieli się z wielkim kapitałem), co wyraźnie wskazuje na skrajnie antykapitalistyczne nastawienie narodowych anarchistów[29]. W rozdziale *Społeczność przeciw państwu* Southgate krytykuje wizję demokracji przedstawicielskiej, uważając, że politycy służą nie społeczeństwu, a swoim partiom politycznym, za stosunkowo dobrze działający model uznaje natomiast istniejące w tradycji germańskiej oraz wczesnośredniowiecznej Anglii rady starszych (Witenagemot), gdyż wówczas władza sprawowana była oddolnie[30]. W swej krytyce współczesnych polityków narodowi anarchiści są krańcowo konsekwentni, przykładowo: w przeciwieństwie do amerykańskiego ruchu skrajnej prawicy Alternative Right krytycznie odnoszą się do aktualnego prezydenta Stanów Zjednoczonych Donalda Trumpa, kpiąc z jego hasła z czasów kampanii wyborczej i przekręcając je na *Make oligarchy great again*[31].

Anarchiści według Southgate'a kojarzą się powszechnie z długowłosymi narkomanami oraz terrorystami uzbrojonymi w ładunki wybuchowe. W manifeście przeczytać jednak można, że „prawdziwy anarchizm nie ma nic wspólnego z dekadencją i degeneracją, lub bezmyślną przemocą i terrorem, może być aktualnie zapewnieniem realnej i namacalnej alternatywy dla stałego upadku cywilizacji zachodniej"[32]. Podważony zostaje mit, jakoby anarchia miała oznaczać nieporządek. Brytyjczyk w swym manifeście odrzuca przy tym egalitaryzm[33]' odwołuje się do świata przyrody i na tej podstawie kreśli wizję „naturalnego autorytetu" (podając za przykład watahę wilków i samca alfa) jako alternatywę dla hierarchii wykreowanej sztucznie przez państwo. Ludzkość powinna żyć nie w sztucznych państwach, lecz w naturalnych, dobrowolnych wspólnotach. Manifest głosi:

28 Por. T. Southgate, *National-Anarchist Movement Manifesto* [on-line:] http://www.national-anarchist.net/2010/09/national-anarchist-movement-manifesto_18.html [28.01.2017].

29 Por. ibidem.

30 Por. ibidem.

31 S. Jobst, *"Make oligarchy great again": Donald Trump's Zionist oligarchs* [on-line:] http://www.national-anarchist.net/2016/10/make-oligarchy-great-again-donald.html [28.01.2017].

32 T. Southgate, *Manifest Narodowo-Anarchistyczny*, tłum. M. Szymański [on-line:] http://www.legitymizm.org/mlodziez_imperium/mi27/zasoby/34.html [28.01.2017].

33 Por. idem, *National-Anarchist*….

> w skrócie nasza wizja to mała, wiejska społeczność, w której ludzie zajmują swoje własne miejsce do życia zgodnie z własnymi zasadami. Zasady te zależą od natury ludzi tworzących w danym miejscu pierwotną społeczność, ponieważ ostatnią rzeczą, którą chcemy uczynić, to narzucić jakiegokolwiek rodzaju sztywny lub dogmatyczny system. W teorii więc, narodowi anarchiści mogą być chrześcijanami lub poganami, farmerami lub rzemieślnikami, heteroseksualistami lub homoseksualistami. Ważne jest jednak, by narodowo-anarchistyczne wspólnoty były samowystarczalne. Powinny mieć raczej charakter mutualistyczny, a nie przymusowy. Innymi słowy, ludzie powinni mieć swobodę przybycia i odejścia w każdej chwili. Jeśli czujesz się nieszczęśliwy w narodowo-anarchistycznej społeczności żyjącej według danej zasady, po prostu przenieś się do innej. Z drugiej strony społeczności muszą respektować swych sąsiadów i być gotowym do samoobrony przed obcymi[34].

Pojęcie „narodowy" w tym przypadku podkreśla ideę rasowego separatyzmu, propagowanego przez członków ruchu. Nie oznacza to głoszenia idei rasistowskich – według manifestu rasa nadaje człowiekowi tożsamość, zaś multikulturalizm, którego konsekwencją będzie zaniknięcie etnicznej różnorodności, doprowadzi do tego, że „świat będzie coraz bardziej ponury, ustandaryzowany i monotonny"[35]. Przypominać to może popularną aktualnie wśród części radykalnej prawicy ideę etnopluralizmu, czyli poszanowania wszystkich narodów i ras przy jednoczesnym postulowaniu terytorialnej separacji kulturowej. W manifeście zawarte jest również przeświadczenie, że współczesne państwa narodowe w świecie zachodnim zmierzają do upadku, który doprowadzi do nowych podziałów kulturowych i rasowych. Narodowy anarchizm odcina się natomiast całkowicie od wszelkich form prześladowania mniejszości etnicznych, potępiając deportacje czy zsyłki do obozów koncentracyjnych[36]. Nie powinno też dziwić, że w bibliografii do rozdziału poświęconego separatyzmowi rasowemu pojawia się znana powieść *Obóz świętych* francuskiego literata-monarchisty Jeana Raspaila, który wieścił upadek cywilizacji zachodniej w wyniku masowej imigracji[37]. Narodowi anarchiści uważają, że ich wizja społeczeństw opartych o komuny stworzone na bazie plemion (używają w tym kontekście również określenia „anarcho-trybalizm" – *Anarcho-Tribalism*) byłoby zgodne z poglądami Bakunina oraz stanowiłoby dla innych odłamów anarchizmu ogromną szansę na zjednoczenie[38].

W narodowym anarchizmie odnotować można szereg typowych dla radykalnej prawicy postulatów, takich jak silny sprzeciw wobec syjonizmu i polityki Izraela względem ludności palestyńskiej oraz wizja autarkicznej gospodarki[39].

---

34 T. Southgate, *Manifest…*

35 Ibidem.

36 Por ibidem.

37 Por. ibidem; J. Raspail, *Obóz świętych*, tłum. M. Miszalski, Warszawa 2015.

38 Por. Anarcho-Anglo, *Race Essential to National Anarchism?* [on-line:] http://www.national-anarchist.net/2011/11/race-essential-to-national-anarchism.html [28.01.2017].

39 Por. T. Southgate, *National-Anarchist…*

Działalność Ruchu Narodowo-Anarchistycznego

Narodowy anarchizm Troya Southgate'a jest w gruncie rzeczy ideą marginalną. Sami sympatycy przyznają, że ma ona charakter bardziej internetowy i kulturowy niż realny. Na jednej ze stron internetowych w swoistym FAQ na pytanie „Gdzie jesteście?" czytamy odpowiedź: „Aktualnie nasze sieci są na całym świecie, są grupy i są samotne wilki, zwolennicy i aktywiści narodowo-anarchistyczni działają w Wielkiej Brytanii, ale również poza nią"[40]. Narodowi anarchiści działają również w świecie rzeczywistym. Przykładowo w 2015 roku w Quito (Ekwador) zorganizowana została konferencja poświęcona narodowemu anarchizmowi[41], z kolei na platformie YouTube odnaleźć można nagrania dokumentujące akcje Ruchu Narodowo-Anarchistycznego przeciw polityce Izraela[42] czy AIPAC (American Israel Public Affairs Committee)[43].

W Polsce nie istnieją ugrupowania odwołujące się wprost do idei narodowo-anarchistycznej, została ona jednak zauważona przez część rodzimych środowisk nacjonalistycznych. Na łamach internetowego miesięcznika narodowo-radykalnego „Szturm" jeden z redaktorów pisma, Grzegorz Ćwik, pisze, że

> narodowy anarchizm, jak postarałem się wykazać w powyższym tekście, jest ideą która stanowić może ożywczy i konstruktywny wkład w rodzimą myśl nacjonalistyczną. Nie można oczywiście przyjmować jej w całości a priori, a krytyczna analiza z punktu widzenia nacjonalizmu każe nam odrzucić część (i to część dla niej zasadniczą) jej postulatów. Jednak nawet w takim układzie anarchonacjonalizm przedstawia dla nas realną wartość[44].

W innym z tekstów w tym samym e-zinie odnajdujemy bardziej krytyczne stanowisko, stwierdzające, że niektórzy polscy narodowcy od czasu do czasu sympatyzują z terceryzmem, eurazjatyzmem czy konserwatywną kontrrewolucją, zaś aktualnie pojawiła się moda właśnie na narodowy anarchizm, jednakże „postulaty narodowo-anarchistyczne, jakkolwiek by ich nie pojmować, to dziś mrzonki, wynikające raczej z modnej ekstrawagancji niż pogłębionej oceny sytuacji, w jakiej się znajdujemy"[45].

---

40 *What is National Anarchism?* [on-line:] http://namshropshire.blogspot.com/2011/12/who-are-national-anarchists-national.html [28.01.2017] [tłum. własne – M.S.]

41 Por. *National Anarchist Conference 2015 Quito* [on-line:] https://attackthesystem.com/2015/09/27/national-anarchist-conference-2015-quito/ [28.01.2017].

42 Por. NamAustNz, *National Anarchist Movement* [on-line:] https://www.youtube.com/watch?v=-xz3WrmSbHs [28.01.2017].

43 Por. BANA0907, *Bay Area National Anarchists Protest AIPAC* [on-line:] https://www.youtube.com/watch?v=TUDKnRJR4wc [28.01.2017].

44 G. Ćwik, *Narodowy anarchizm* [on-line:] http://szturm.com.pl/index.php/miesiecznik/item/464-grzegorz-cwik-narodowy-anarchizm [28.01.2017].

45 J. Siemiątkowski, *Narodowy Anarchizm?* [on-line:] http://szturm.com.pl/index.php/miesiecznik/item/298-narodowy-anarchizm [28.01.2017].

Podsumowanie

Idea narodowo-anarchistyczna to swoiste połączenie ognia z wodą w świecie doktryn polityczno-prawnych. Odnajdujemy tu inspiracje radykalną lewicą i radykalną prawicą. Choć sami członkowie ruchu utrzymują, że ich doktryna jest logiczna i spójna, w praktyce trudno wyobrazić sobie istnienie świata, w którym poglądy Bakunina i Strassera złączone ze sobą w jedną całość miałyby się ziścić. Marginalność środowiska, egzotycznego nawet dla nielicznych przecież anarchistów oraz niewielkich grup nacjonalistycznych, sprawia, że poglądy Troya Southgate'a mogą w mojej opinii co najwyżej wpływać na doktrynę radykalnej prawicy (znacznie mniej – radykalnej lewicy), nie zaś samoistnie kształtować rzeczywistość.

W środowisku narodowo-radykalnym idea ta budzi pewne zaciekawienie, może być traktowana jako próba evoliańskiego tak zwanego ujeżdżania tygrysa, które w środowiskach skrajnej prawicy traktowane jest między innymi jako

> próba stworzenia sobie pewnej enklawy, środowiska, oazy na tej współczesnej postmodernistycznej pustyni, które by kultywowały tradycyjne wartości. Jest to metoda tworzenia pewnych grup ludzi, pełniących rolę strażników kultury cywilizacji, aby ta nadchodząca epoka nie musiała budować z niczego, aby mogła czerpać jeszcze z czegokolwiek wartościowego, co istnieje we współczesnym świecie, co nam jeszcze tradycja przekazała[46].

Wydaje się, że wizja tradycjonalistycznych wspólnot żyjących według swojego systemu wartości, swoistych „samotnych wysp" tradycji pośród postmodernizmu, liberalizmu i demokratyzacji może wydawać się grupom narodowo-radykalnym czy faszyzującym swoistą próbą ratowania tożsamości i tego, co jeszcze uratować można. Pamiętać jednak należy, że stosunkowo duża liczba zwolenników ugrupowań skrajnej prawicy prędzej utożsamia się z postulatami państwa narodowego i doktryną historycznych ugrupowań narodowych danego państwa niż z ezoterycznymi rozważaniami skrajnie prawicowych intelektualistów nad Tradycją czy Europą.

Z kolei ugrupowania anarchistyczne z rezerwą – czy nawet z wrogością – odnoszą się do wszelkich doktryn ideowych, które mogą być kojarzone z prawicą: stąd ich niechęć choćby do libertariańskiego anarcho-kapitalizmu. Narodowy anarchizm z perspektywy radykalnie lewicowej, ze swoimi poglądami na temat rasy oraz fascynacjami Evolą, Codreanu czy Strasserem, kojarzyć się musi jako kolejny nurt szeroko pojętego faszyzmu.

46 M. Kietlicz, *Hiperborejczyk – rozmowa z Bogdanem Herbutem Koziełem*, „Fronda" 1997, nr 8, s. 84.

Bibliografia

Ambroziewicz J., *Aniołowie śmierci*, Warszawa 1998.

Anarcho-Anglo, *Race Essential to National Anarchism?* [on-line:] http://www.national-anarchist.net/2011/11/race-essential-to-national-anarchism.html [28.01.2017].

Ateny: Antyfaszyści odwiedzili biuro partii nacjonalistycznej LEPEN (wideo) [on-line:] http://grecjawogniu.info/?p=29014 [28.01.2017].

BANA0907, *Bay Area National Anarchists Protest AIPAC* [on-line:] https://www.youtube.com/watch?v=TUDKnRJR4wc [28.01.2017].

CarbonRabbit, *Von Thronstahl* [on-line:] http://www.darkplanet.pl/Von-Thronstahl-37295.html [28.01.2017].

Chesterton G. K., *Ortodoksja*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa 2012.

Ćwik G., *Narodowy anarchizm* [on-line:] http://szturm.com.pl/index.php/miesiecznik/item/464-grzegorz-cwik-narodowy-anarchizm [28.01.2017].

Darre, Richard Walther [on-line:] http://www.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%206259.pdf [28.01.2017].

Goodrick-Clarke N., *Black Sun. Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*, New York 2002.

Grecja: Komunikat po serii ataków przeciwko neonazistowskiej partii ‚Złoty Świt' [on-line:] http://grecjawogniu.info/?p=10711 [28.01.2017].

Interciew with Troy Southgate from Black Sun Invictus [on-line:] http://www.national-anarchist.net/2012/05/interview-with-troy-southgate-from.html [28.01.2017].

Bartyzel J., *Julius Evola* [on-line:] https://tradycjonalizm.net/juliusevola/bartyzel1.htm [28.01.2017].

Kaddafi M., *Zielona Książka*, [s.l.] 2011 [on-line:] http://thegreenbook.eu/zielona-ksiazka.pdf [28.01.2017].

Kietlicz M., *Hiperborejczyk – rozmowa z Bogdanem Herbutem Koziełem*, „Fronda" 1997, nr 8.

Kosiński T., *Czternaście tez narodowej rewolucji Otto Strassera* [on-line:] http://szturm.com.pl/index.php/miesiecznik/item/398-czternascie-tez-narodowej-rewolucji--otto-strassera [28.01.2017].

Kubiak Ho-Chi B., *Mishima znany i nieznany* [w:] Y. Mishima, *Zimny płomień*, tłum. H. Lipszyc, Warszawa 2008.

Kunicki W., *Wstęp* [w:] E. Jünger, *Publicystyka polityczna 1919–1936*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007.

Ludowi Bojownicy – Komunikat po egzekucji 2 faszystów ze Złotego Świtu [on-line:] http://grecjawogniu.info/?p=27345 [28.01.2017].

Przeperski M., *Corneliu Z. Codreanu i zemsta zza grobu* [on-line:] https://histmag.org/Corneliu-Z.-Codreanu-i-zemsta-zza-grobu-8448 [28.01.2017].

Misiun D., *W stronę Woli. Wprowadzenie do esejów filozoficznych Aleistera Crowleya* [w:] A. Crowley, *Księgi Bestii*, tłum. D. Misiun, Wrocław 2000.

NamAustNz, *National Anarchist Movement* [on-line:] https://www.youtube.com/watch?v=-xz3W1mSbHs [28.01.2017].

National Anarchist Conference 2015 Quito [on-line:] https://attackthesystem.com/2015/09/27/national-anarchist-conference-2015-quito/ [28.01.2017].

Neofolk [on-line:] http://alternation.pl/neofolk,id,27,gatunki-muzyczne.html [28.01.2017].

Raspail J., *Obóz świętych*, tłum. M. Miszalski, Warszawa 2015.

ruczajdj, *Neofolk – ostatnia ostoja paneuropejskiej kontrkultury?* [on-line:] http://www.darkplanet.pl/Neofolk-8211-ostatnia-ostoja-paneuropejskiej-kontrkultury-2755.html [28.01.2017].

Jobst S., *"Make oligarchy great again": Donald Trump's Zionist oligarchs* [on-line:] http://www.national-anarchist.net/2016/10/make-oligarchy-great-again-donald.html [28.01.2017].

Siemiątkowski J., *Narodowy Anarchizm?* [on-line:] http://szturm.com.pl/index.php/miesiecznik/item/298-narodowy-anarchizm [28.01.2017].

Southgate T., *Manifest Narodowo-Anarchistyczny*, tłum. M. Szymański [on-line:] http://www.legitymizm.org/mlodziez_imperium/mi27/zasoby/34.html [28.01.2017].

Southgate T., *National-Anarchist Movement Manifesto* [on-line:] http://www.national-anarchist.net/2010/09/national-anarchist-movement-manifesto_18.html [28.01.2017].

Third Position – 10 Point Declaratio [on-line:] http://www.nop.org.pl/2011/01/01/third-position-10-point-declaration/ [28.01.2017].

Tomasiewicz J., *Między anarchizmem a faszyzmem. Nowe idee dla nowej ery*, Pyskowice 2000.

What is National Anarchism? [on-line:] http://namshropshire.blogspot.com/2011/12/who-are-national-anarchists-national.html [28.01.2017].

Witczak A., *Narodowy anarchizm Troya Southgate'a* [on-line:] http://kronikanarodowa.bloog.pl/id,6227861,title,Idea-Adam-T-Witczak-Narodowy-anarchizm--Troya-Southgatea,index.html?smoybbtticaid=61876b [28.01.2017].

Wojnowski M., *Aleksandr Dugin a resorty siłowe Federacji Rosyjskiej. Przyczynek do badań nad wykorzystaniem geopolityki przez cywilne i wojskowe służby specjalne we współczesnej Rosji*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego" 2014, nr 6.

Zarys biografii Michaiła Bakunina [on-line:] http://www.bakunin.pl/biografia.htm [28.01.2017].

Summary

National anarchism – the most radical contradiction in the universe of legal – political doctrines? Analysis of the idea of national anarchism in Troy Southgate's thought

The article describes national anarchism as an original legal-political doctrine created in its current form mainly by English nationalist Troy Southgate. Disappointed by Margaret Thatcher's government and being critical about communism, Southgate associated himself with the national radical movement and Priestly Fraternity of Saint Pius X. Under the influence of Otto Strasser, Catholic distributism, Muammar Gaddafi's concept of popular democracy and also by maintaining contact with radical ecologist Richard Hunt, he created the doctrine and a movement that opposed the centralism of state, capitalism and multicultural policy. Instead of them, the national anarchists promote racial separatism (neglecting simultaneously chauvinism and discrimination) and their own model of grass-roots communities which, according to them, are the future of the whole anarchist movement. Practically, this ideology seems to be marginal in Poland and is regarded as an interesting one only by few participants of the national radical movement.

Karolina Wilczyńska

Pomiędzy opozycjami – ślady Doris Salcedo

Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Twórczość Doris Salcedo bada obszar rozpościerający się pomiędzy opozycyjnymi kategoriami. W instalacji *Unland* artystka prezentuje niemożliwość ujęcia doświadczenia wojny w ramy konkretnych pojęć[1]. Jako medium twórczego używa śladu, którego antydualistyczną naturę charakteryzuję za myślą słabą Constantina Noiki i Gianniego Vattima[2]. Punktem wyjścia jest tu zakwestionowanie bytu jako czegoś stałego, substancjalnego, metafizycznego i podstawowego, wobec czego podmiot sytuuje się na zewnątrz, co może poznać i ująć w kategorie. Ślad artystka wykorzystuje w sposób kompletny, jako medium oraz jedyny możliwy przejaw bycia, nie oferując konkretnych kategorii zestawianych na zasadzie przeciwieństw. Zamiast opozycji napastnik – ofiara, przemoc – łagodność, wojna – prawo spotykamy się z tym, co osadza się między nimi, ponieważ pomiędzy skontrastowanymi elementami również tworzą się znaczenia. W omawianej pracy Salcedo rozpuszcza tropy ofiar kolumbijskiej wojny domowej w obiektach, które paradoksalnie im bardziej aktywizują widza, tym mocniej pozwalają doświadczyć niemożliwości pełnego poznania. W konsekwencji odbiorca zaczyna kwestionować opozycję pomiędzy sobą a ofiarami konfliktu zbrojnego, pomiędzy sobą a dziełem sztuki i wreszcie: pomiędzy podmiotem a przedmiotem.

Metodologię niniejszego artykułu stanowi myśl słaba. Jej rdzeniem w ujęciu Noiki i Vattima jest pojęcie bytu słabego, którego sposób manifestowania wyraża właśnie

1 Instalacja powstała w latach 1995–1998, składa się z trzech obiektów, które obecnie znajdują się w różnych kolekcjach: *Unland: irreversible witness*, 1995–8198 – San Francisco Museum of Modern Art; *Unland: the orphan's tunic*, 1997 – Fundacio „La Caixa", Barcelona; *Unland: audible in the mouth*, 1998 – Tate, Londyn. Pierwszy raz pokazana została na wystawie *Doris Salcedo: New Work* (w ramach serii *New Work*) w SFMOMA, San Francisco, 18.02.–27.04.1999.

2 O filozofii myśli słabej – por. A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Warszawa 2009.

kategoria śladu[3]. Byt w czasach ponowoczesnych jawi się jako coś słabego, ułomnego, kruchego, niesubstancjalnego – sprowadza się przez to do pozytywnego wyzwolenia z nadmiaru ciężaru fundamentalnej metafizyki. Ślad w ujęciu tych filozofów jest więc czymś, co z bytu i po bycie pozostaje, „jest zawsze śladem czegoś, jest pozostawiony przez coś lub kogoś, kto był obecny zarówno w sensie przestrzennym, jak i czasowym, w tym sensie więc nie jest bytem w pełni samodzielnym, ani też samoistnym, czyli istniejącym mocą swej własnej istoty"[4], zapisem pewnego kontaktu, zdarzenia, odciska się na rzeczywistości i jednocześnie jest przez tę rzeczywistość wyciskany. Jego dychotomiczna natura wiąże się z jednoczesnością zapominania i pamiętania – jest on równocześnie odciskany i wymazywany, odnosi się do rzeczy, ale jest poza nią, sugeruje coś, co było, choć sam trwa – jest więc kategorią wyrażającą fragmentaryczność naszego poznania, niemożność wniknięcia w całościowy i obiektywny obraz. Ślad jest przynależny do tego zanikającego świata, do konkretności rzeczy, której już nie ma. Jest jednocześnie brakiem i istnieniem. W tym sensie ślad byłby kategorią przełomową i poznawczą, pozwalającą zmieniać ustalone paradygmaty.

Dotychczas opublikowano kilkanaście tekstów i opracowań dotyczących twórczości Salcedo, w których, owszem, podkreśla się ambiwalencję i dychotomiczność doświadczania jej prac, jednak nie precyzuje, na czym ta sprzeczność miałaby polegać[5]. Wiele aspektów takich, jak (nie)obecność, (nie)pamięć czy ambiwalentność doświadczenia porusza się w sposób pobieżny – nawiedzają one większość tekstów niczym hasła-widma. Zapewne wynika to z oporu, jaki instalacja kolumbijskiej artystki stawia językowi, wymykając się próbom uchwycenia nieustannej sprzeczności dzieła. Autorzy kończą więc na wyliczaniu opozycyjnych kategorii, jak widzialne – niewidzialne, ukryte – odkryte czy znajome – obce. Celem niniejszego artykułu jest przekroczenie dotychczasowych narracji o *Unland* Salcedo – ograniczających się wyłącznie do wypunktowania kontrastowych kategorii – w kierunku analizy tego najważniejszego momentu splotu, kiedy przeciwstawne elementy zaczynają funkcjonować jednocześnie, prowadząc do kolejnych ambiwalencji.

Tekst prowadzony jest podług logiki oglądu dzieła, od momentu pierwszego spotkania w sali wystawienniczej SFMOMA. Jest to próba uchwycenia oraz zinterpretowania zmiennych i płynnych kategorii, jakie zostają uruchomione podczas recepcji

3 Ibidem, ss. 29–33.

4 Ibidem, s. 195.

5 O *Unland* Doris Salcedo – por. M. Bal, *Of what one cannot speak. Doris Salcedo's political art*, Chicago 2010; T. Barson, *Unland. The Place of Testimony, Doris Salcedo's* Unland: audible in the mouth *1988*, „Tate Papers" 2004, nr 1 [on-line:] http://www.tate.org.uk/research/publications/tate-papers/01/unland-the-place-of-testimony [11.01.2017]; S. Best, *The Trace And The Body* [w:] *Trace. The international exhibition of the Liverpool Biennal of Contemporary Art*, Liverpool 1999; A. Huyssen, *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory,* Stanford 2003.

instalacji. W sytuacji, kiedy sama ambiwalencja struktury dzieła została stwierdzona a mechanizm oglądu scharakteryzowany, istotnym wydaje się właśnie pochylenie nad dychotomicznymi śladami, które do tej pory tylko hasłowo zestawiano.

* * *

Po wkroczeniu do sali wystawienniczej, odbiorcę ogarnia biel ścian i pustka wokół przedmiotów, implikująca obojętność i obiektywizm *white cube*. Patrzący początkowo jest bezpiecznie rozpuszczony w przestrzeni, która zupełnie ignoruje jego obecność. Trwały i anonimowy charakter miejsca pozwala na poczucie uniwersalności bytu. Jak na razie nic nie wytrąca widza z metafizycznej pewności, jego oko ogarnia przedmioty znajdujące się w sali jednym spojrzeniem. Zachęcony wyizolowaną – niezagrażającą niczym rzeczywistym – przestrzenią, odbiorca z narastającym poczuciem pewności podchodzi do przedmiotów, które im bliżej się znajdują, tym mocniej zwracają patrzącemu cielesność. Wkraczając w przestrzeń samej instalacji, zostaje on skonfrontowany z widokiem zgoła zwyczajnym: oto przed nim poustawiane na sobie meble – wydawałoby się, że jego oczom nie ukazuje się nic osobliwego, w końcu jest w muzeum, gdzie przedmioty codziennego użytku okupują przestrzenie wystawiennicze. Co najwyżej można odnieść wrażenie, że w trakcie zwiedzania zabłądziło się w korytarzach i trafiło do magazynu zbiorów muzealnych, gdzie składowane są przechowywane przedmioty. Właśnie efekt magazynowania, pojawiający się w recepcji jako pierwsze wrażenie, będzie towarzyszyć odbiorcy.

Magazyn, podobnie jak archiwum, jest tą specyficzną przestrzenią pamięci, której status nie jest do końca jasny, ponieważ jednocześnie jest to miejsce zachowania i wykluczenia[6]. To napięcie można odnaleźć już w samym znaczeniu słowa „przechowywać", które nie rozstrzyga, na ile to, co jest przechowywane, stanie się jawne. Nie określa również, czy przechowuje się dla pamięci, czy w pamięci, a może poza nią, żeby nie pamiętać właśnie. Z jednej strony czasownik ten sugeruje okres przejściowy, z drugiej jednak przechowywanie może trwać w nieskończoność (archiwum nigdy się nie opuszcza lub zawsze się do niego wraca). Przedmiot przechowywany jest więc zawieszony w specyficznej czasoprzestrzeni, będącej jednocześnie tutaj i poza, na chwilę i na zawsze. Istotne jest, że bezpośredniość i bezładność przedmiotów Salcedo wskazują właśnie raczej na magazyn niż na archiwum. To ostatnie jest obszarem języka, który według Michela Foucaulta funkcjonuje jako rodzaj narzędzia dyskursywnego, które organizuje i wyznacza władza, aby formułować podmiot[7].

6 O kategorii archiwum – por. P. Mościcki, zapis video wykładu wygłoszonego w Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie [on-line:] http://artmuseum.pl/pl/doc/video-archiwum-i-utopia-w-xx--wieku9 [03.04.2015].

7 Por. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 40.

Archiwum zawiera to, co może ulec reprezentacji, ponieważ wcześniej zostało przez władzę sklasyfikowane, uporządkowane i włączone w obszar wiedzy. W przypadku magazynu Salcedo obiekty składowane są raczej przypadkowo, luźno, bez oficjalnej skrupulatności katalogowania. Wydają się do cna wyeksploatowane, na co wskazują widoczne oznaki zużycia i zniszczenia, co dodatkowo – razem z powszechnie stosowanym materiałem i konwencjonalną formą – wzmaga przeciętność przedmiotów, przez którą raczej nigdy nie wejdą na scenę jako reprezentatywne przedmioty historyczne. Ich peryferyjna proweniencja nie pozwala na budowanie wielkich historycznych narracji. Magazyn Salcedo byłby więc marginesem archiwum, miejscem, gdzie przechowywane jest to wszystko, co z archiwum świadomie wykluczone, co przez to nie podlega surowej obiektywizacji i racjonalizacji języka, nie oddziela się wyraźnie od podmiotu (tego, od którego pochodzi, tego, który magazynuje, i tego, który doświadcza). Magazyn jest poza-stałością archiwum. Jest tym miejscem, gdzie cielesność patrzącego nie może rozpłynąć się w pozornie neutralnej ideologii. Z powodu tego, że odbiorca zaczyna funkcjonować w przestrzeni poza oczywistościami oraz narzuconymi rolami społecznymi, w obrębie ciągłego-stawania-się, jego cielesność i podmiotowość są zarazem obecne i podane w wątpliwość. To wszystko widz jednak dopiero przeczuwa – nie rezygnując z bezpiecznej pozycji neutralnego obserwatora, zaczyna coraz dokładniej przyglądać się obiektom, podejmując wysiłek ustosunkowania się do tego, co w istocie Salcedo magazynuje.

Na pierwszy rzut oka są to trzy najzwyklejsze stoły, rzeczy dobrze znane z życia codziennego. Rozmiary i forma nasuwają skojarzenia ze stołem, przy którym rodzina wspólnie spożywa posiłek. Wykorzystanie gotowych mebli jest w tym wypadku dość szczególnym wyborem. O tym, jak specyficzne jest to medium, świadczy choćby praca Wadima Zachorowa *Restauracja Statek Filozofów*, gdzie wchodzący do tajemniczego pomieszczenia widz odnajdywał się nagle na skraju zastawionego stołu, po którym należało przejść, aby wydostać się z wnętrza[8]. Wtargnięcie, pogwałcenie czyjejś intymności, zbezczeszczenie pamięci – to uczucia towarzyszące takiemu spacerowi. Stół jest bowiem silnie konotowany z domem, rodziną, gościną; trzeba zostać do niego zaproszonym. Pojawienie się więc przy nim – a już szczególnie na nim – bez pozwolenia czyni z odbiorcy intruza. Można bowiem z łatwością wyobrazić sobie wielopokoleniową rodzinę, która wspólnie biesiadowała przy kolumbijskich stołach W odbiorcy zaczyna więc pobrzmiewać przeczucie istnienia jakiejś wspólnoty, w której intymny, nieistniejący już świat nagle wkroczył. To poczucie wtargnięcia wzmaga fakt, że przy stołach biesiadnych nie ma krzeseł, które pozwoliłyby im funkcjonować zgodnie ze swym przeznaczeniem. Tym samym stają się one bezużyteczne, porzucone jako niepotrzebne. Sama artystka jednak podkreślała, że podczas gdy dla większości

8 Praca prezentowana w warszawskiej Zachęcie podczas wystawy „Postęp i Higiena", trwającej od 29.11.2014 do 15.02.2015.

osób są to zwyczajne obiekty z życia codziennego, to ludzie z prowincji kolumbijskiej postrzegają je jako drogie przedmioty[9]. Tym bardziej dziwi ich porzucenie, świadczące raczej o gwałtownym i brutalnym zdarzeniu.

Opuszczenie i pozbawienie funkcji jedynego mebla, który organizuje grupę ludzi razem, zdaje się wskazywać na problem rozsadzenia jakiejś wspólnoty – tak jakby nie istniała już przestrzeń, w której może się ona gromadzić, lub ludzie, którzy ją tworzyli. Sam odbiorca nie może stać się w pełni uczestnikiem wydarzenia, bowiem przy stole nie ma dla niego miejsca. Jednocześnie społeczność, która gromadziła się przy meblu, nie może zaistnieć ponownie, co wzbudza dziwną tęsknotę za przynależnością do tej niemożliwej już grupy, identyfikowanej tutaj z rodziną. Znamienne jest, że odbiorca nie może sklasyfikować tej rodziny, którą tylko przeczuwa, nie może wyraźnie wskazać jej poszczególnych członków ani określić jej pochodzenia, słowem: nie może jej poznać, a jednak nieustannie jej doznaje. Dodatkowo odczuwa ją, pochylając się nad rzeczą, na której społeczność ta nie tyle odcisnęła znak, ile weszła z nią w koegzystencję. Widz doświadcza więc dzieła, współodczuwając, próbując wyrwać się z ograniczeń własnej podmiotowości i stać się częścią wspólnoty. Pozycja odbiorcy nie jest jednak jasno sprecyzowana – zajęcie miejsca przy stole, jak wskazano, może być aktem zarówno przemocy, jak i solidarności. Widz zostaje więc zawieszony w pytaniu o byt – chcąc zasiąść przy stole, wyraża pragnienie stania się członkiem wspólnoty, równocześnie jednak czuje się intruzem, uczestnikiem brutalnego wydarzenia, które ją wykluczyło. Odczucie tego rozdarcia pozwala doświadczyć pęknięcia między bytem słabym, rozpuszczonym w rzeczywistości, a mocnym, pewnie w niej osadzonym.

Motyw rodziny zbierającej się przy stole prowadzi w konsekwencji do refleksji nad znaczeniem domu. W pracy Salcedo dom raczej ostentacyjnie się nie objawia, wymyka, zamiast ogarniać widza swoją przestrzenią. To przeczucie wspólnoty, kontrastując z obojętnością towarzyszącą przebywaniu w magazynie, wzbudza w odbiorcy silny niepokój oscylujący wokół skojarzeń z wykorzenieniem, domem zmagazynowanym czy bezdomnością. Stoły, które tak silnie sygnalizowały jakąś obecność, historię, a więc jakąś konkretną przestrzeń ezystencji, zostały wtłoczone do magazynu, na margines. David Morley, zastanawiając się nad symboliką domostwa, odwołuje się do zupełnie fundamentalnego znaczenia charakteryzowanego przez Agnes Heller, piszącą, „że nieodłączna od potocznego życia codziennego jest świadomość mocnego oparcia, stałego punktu w przestrzeni, z którego »wyruszamy« […] i do którego zwykłą koleją rzeczy wracamy"[10]. To „mocne oparcie" badaczka nazywa domem. Widok mebli Salcedo – których ślady zużycia wskazują wyraźnie na to, że służyły one pewnym rodzinom w ich domostwach – umieszczonych w pustej, sterylnej przestrzeni

9 Por. D. Salcedo, *Memoirs from Beyond the Grave*, „The Art Magazine" 2000, nr 21, s.84.

10 D. Morley, *Przestrzenie domu. Media, mobilność i tożsamość*, tłum. J. Mach, Warszawa 2011, s. 41.

sugeruje, że albo stoły zostały z domu usunięte, albo usunięto sam dom. Hellerowski stały punkt zaczyna kołysać się i zanikać, kiedy pomyśli się o próbie powrotu, nie znaczy to jednak, że ten nie istnieje. To ożywienie wskazuje raczej na nieustanność i ciągłość samego powracania. Mieke Bal zaznaczyła wyraźnie, że główną cechą instalacji Salcedo jest poruszenie, w podwójnym tego słowa znaczeniu; to z kolei można rozszerzyć na problem samego bytu, którego podstawy zostają wstrząśnięte, a tożsamość – podana w wątpliwość[11]. Bez wyraźnego punktu odniesienia, jakim jest dom – stanowiący pole klasyfikacji, dający możliwość ujęcia, nazwania i poznania rzeczy – odbiorca zaczyna funkcjonować w stanie pośrednim, pozwalającym na wykroczenie poza własną, niepewną kondycję w kierunku uznania dychotomii wymykającej się myśleniu w kategoriach mocnych opozycji[12]. Przestrzeń-magazyn, przestrzeń (bez) domu zaczynają oddziaływać na widza w ten sposób, że zmuszony jest on zwątpić w swoją pewną, neutralną pozycję i otworzyć się na ambiwalencję doświadczeń.

Poczucie fundamentalnego zwątpienia u obiorcy absolutyzuje tytuł instalacji – *Unland*. Andreas Huyssen i Tanya Barson podkreślają widoczne u Salcedo inspiracje poezją Paula Celana, a szczególnie tym, jak wykorzystywał on wieloznaczność istniejących słów oraz tworzył zupełnie nowe[13]. Barson wskazuje, że tam, gdzie nie istniały odpowiednie wyrazy, mogące oddać konkretne znaczenie, Celan tworzył hybrydyczne i fragmentaryczne zlepki, często opierające się na zasadzie negacji[14]. Już w samym tytule Salcedo zdradza więc strukturę swoich obiektów jako ambiwalentnie metamorficznych, wypełnionych zupełnie nowym sensem. Huyssen tytuł ten – tłumaczony wolno jako „niekraj" – wiąże z radykalną negacją kraju rozumianego jako teren życia, kultury, społeczności i narodu. Ten poetycki neologizm przeciwstawia pojęciu utopii, niemającej miejsca projekcji alternatywnej przyszłości, tak że *unland* staje się jej odwrotnością, terenem, gdzie normalne życie wraz z przypisanym mu bólem i spełnieniem jest nie do pomyślenia, nie do zrealizowania. Badacz, powołując się na pochodzenie artystki, stwierdza od razu, że tytułowy „niekraj" to rozszarpywana przez wojny domowe ojczyzna Salcedo – Kolumbia[15]. Barson natomiast nie wiąże tytułu *unland* z żadnym konkretnym miejscem na mapie, przypisując mu symbolizowanie permanentnego poczucia straty, braku oraz wykorzenienia[16]. Przyjmując jednak za Morleyem, że dom jest rozumiany nie tylko jako budowla, ale jako państwo czy bardziej abstrakcyjnie pomyślane miejsca, dla

11 Por. M. Bal, op. cit., s.123.
12 Por. A. Zawadzki, op. cit., s.14.
13 Por. T. Barson, op. cit.; A. Huyssen, op. cit., s. 112.
14 Por. A. Huyssen, op. cit., s. 112
15 Por. ibidem.
16 Por. T. Barson, op. cit.

którego istotna jest prawomocna i emocjonalna przynależność, należy rozszerzyć interpretację nazwy dzieła[17].

Etymologicznie tytułowy neologizm można wyprowadzić ze słowa *homeland* i tłumaczyć go jako nieojczyznę/antyojczyznę. Dom więc został tutaj dosłownie usunięty i zastąpiony zaprzeczeniem wskazującym, że nie może on ponownie zaistnieć. Jako hellerowski stały punkt odniesienia został wyjęty z pojęcia ojczyzny. Tak zubożona „nieojczyzna" funkcjonuje jako miejsce, do którego przynależy się, jednak bez emocjonalnej więzi, rzeczywistość odarta z pewności bycia, którą myśl słaba charakteryzuje jako pozbawioną swej substancjalności i esencjonalności[18]. *Unland* można by wtedy rozumieć w kategoriach świata, który utracił własną podstawę i fundament, ciężko jednak uznać pozytywny aspekt tego zerwania, na jaki wskazuje Constantin Noica[19]. U Salcedo uwolnienie się od nadmiernego ciężaru tradycyjnej koncepcji bytu jest niezmiennie związane z poczuciem straty i żałoby, tęsknotą za wspólnotą, rodziną, domem – tym, co zakotwicza podmiot w istnieniu. Utrata tej pewności jest dla podmiotu traumatyczna, co wskazuje na załamanie się porządku świata. *Unland* artystki funkcjonuje zatem jako ekwiwalent kategorii „nie-sensu" wprowadzanej przez Vattima[20]. Chodzi o „nieustanne zbliżanie się do granic sensowności i wyrażalności"[21] w celu odzyskania autentycznego znaczenia, które jednak jest inne od języka. Fundamentem tego doświadczenia jest to, co poza rzeczywistością ujętą w sensy (archiwum), czyli nicość, skończoność, śmiertelność. Wówczas inspiracja artystki Celanem nie ograniczy się wyłącznie do słowotwórstwa opierającego się na negacji. Według Hansa-Georga Gadamera poeta uchwycił monet załamania pewności co do ustanowienia sensu przy jednoczesnej wierze w jego fundujący charakter, w możliwość oczyszczenia języka z potoczności i zakorzenienia go w „sferze poza"[22].

W tym nowym świecie odbiorca zaczyna wyraźniej dostrzegać strukturę przedmiotów, której ambiwalencja przedstawia się oczom dyskretnie. Uwagę zaczyna zwracać sposób łączenia części tych mebli. Otóż każdy z nich skonstruowany jest z dwóch odmiennych stołów, tak że powstają asymetryczne formy. Istota tego zestawienia zasadza się na dwuznaczności gestu artystki. Z jednej strony nosi on znamiona przemocy, której ślady widoczne są w pozostałościach po krańcowych parach nóg – stoły zespolono tak, że część wcześniejszych mebli przecięto w poprzek, część pozbawiono

17 Por. D. Morley, op. cit., s. 33.

18 Por. A. Zawadzki, op. cit., s. 10.

19 Noica uważał, że wyjście poza model mocnego bytu i ogólna słabość jako podstawa ontologiczna i epistemologiczna mają pozytywny charakter – odciążają podmiot z metafizycznego ciężaru. Uświadomienie sobie przez podmiot śladowości ma więc wymiar katartyczny. Por. ibidem, s.10.

20 Ibidem, s. 149.

21 Ibidem, s. 153.

22 H.-G. Gadamer, *Czy poeci umilkną?*, tłum. M. Łukasiewicz, Bydgoszcz 1998, s. 66.

zaś tylko pary podpór. Wrażenie przemocy implikowane jest właśnie przez formę tych szczątków, oderwanych i pociętych raczej niż mechanicznie odpiłowanych – w miejsce prostego i precyzyjnego cięcia pojawiają się nieregularne strzępy. Znamienne jest to, że ślad po nogach pozostawiono właśnie w formie kikutów, podczas gdy efekt zespolenia łatwiej byłoby uzyskać, usuwając resztki świadczące o wcześniejszej osobności części. Doznanie tej potencjalnej przemocy jest jednak neutralizowane właśnie przez zestawienie fragmentów stołów w jeden, funkcjonalny (do pewnego stopnia) mebel. Mimo że jest on tylko zlepkiem różnych elementów przypadkowych, wydawałoby się, stołów, to jednak części te wspierają się wzajemnie, tworząc całość tak, że jedna bez drugiej byłaby tylko niepotrzebnym odpadem.

Przyjmując, że to artystka usunęła nogi stołów, aby stworzyć nowe, podpierające się całości, należy wprowadzić pojęcie strukturalnej przemocy, którego używa Marcin Gawrycki, charakteryzując stosunki społeczno-polityczne w Kolumbii[23]. W przypadku wojny toczącej się nieustannie w tym kraju problem przedstawienia podmiotowości związany jest ze specyfiką konfliktów w Ameryce Łacińskiej. Badacz wpisuje przemoc w sam rdzeń stosunków międzyludzkich, podkreślając, że stała się ona czynnikiem konstytuującym sferę polityczną, gospodarczą jak i społeczną. Daniel Pecaut zaznacza, że niewłaściwym jest używanie tu takich terminów jak wojna domowa, podczas której prowadzone są regularne bitwy oraz nadzorowane działania w celu przejęcia władzy, przez co przemoc pełni funkcję polityczną[24]. W Kolumbii przeciwnie: uśmiercanie funkcjonowało jak rytuał – „Celem było nie tylko zabicie przeciwnika, ale także zadanie mu tak dużo bólu i cierpienia, jak to tylko możliwe"[25]. Zjawisko to posiadało własną wewnętrzną dynamikę, było celem samym w sobie i rozprzestrzeniło się na wszystkich płaszczyznach życia: w polityce, religii, gospodarce, kulturze i innych.

Przemoc jako jedyny sens i cel wojny uzasadniała w społeczeństwie kolumbijskim najbardziej brutalne akcje, mieszczące się w logice tego permanentnego konfliktu wewnętrznego, który w instalacji Salcedo jest dosłownie zwizualizowany w postaci złożonych sprzętów domowych, funkcjonujących jako paradoksalna całość zawieszona w ciągłym napięciu. Działania artystki na obiektach, polegające na cięciu, wierceniu czy piłowaniu, należy rozumieć jako butlerowski akt przyznania, stwierdzający kruchość bytu, uświadamiający społeczny charakter życia – życie jednych zależy od drugich[26]. Zależność ta swój najbardziej drastyczny wymiar znajduje w sytuacji konfliktu zbrojnego, który uświadamia nam (tym, którzy jej się przypatrują z zewnątrz) własne zagrożenie i własną kruchość. Jeżeli więc przyjąć, że przemoc w Kolumbii jest

23 Por. M. Gawrycki, *Między wojną a pokojem – narodowe i międzynarodowe koncepcje rozwiązania konfliktu zbrojnego w Kolumbii*, Warszawa 2004, ss. 63–65.

24 Por. ibidem, s. 64.

25 Ibidem.

26 Por. J. Butler, *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest opłakiwania?*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2011, s. 57.

czynnikiem konstytuującym życie społeczne, którego nieodłączny element stanowi kruchość, należy uznać, że działania artystki tracą swój gwałtowny potencjał. Zawadzki zaznacza, że podmiot nie tylko odciska swój ślad na świecie, ale również staje się miejscem, w którym odciska się świat[27]. Zanurzając się w rzeczywistość wojenną, artystka stała się jej matrycą, dlatego wszystkie uszczerbki i cięcia na stołach widz intuicyjnie odbiera jako zranienia.

Rany konotowane przez ubytki i szczeliny w strukturze stołów stają się śladem tego, co pozajęzykowe. Otwierają się na ten niewysławialny aspekt rzeczywistości, wrzucając widza w nową relację ze światem, który zaczyna się w nim odbijać. W myśli słabej ślad – traktowany właśnie jako uraz, rysa – pozostaje w podmiocie jako traumatyczne przekroczenie ku doświadczeniu kruchości własnego bytu. Rana staje się, według Zawadzkiego, jedyną drogą wyjścia poza rzeczywistość zapośredniczoną przez sensy. Doświadczając tej macierzystej sfery, (w której wszystko nie tyle jest zakwestionowane, ile dopiero staje-się), odbiorca nie jest dłużej w stanie postrzegać stołów Salcedo jako zwykłych rzeczy. Intymny związek, jaki rodzi się między podmiotem a przedmiotem, podważa tradycyjną aktywność pierwszego i bierność drugiego. Ich wzajemne działanie-na-siebie i przenikanie podaje w wątpliwość granice własnego ja, wykraczające poza cielesność. Ciało widza poprzez doświadczanie ran staje się podmiotem traumy[28]. Strategia artystki przyjmuje zatem formę naśladowania pomyślanego jako obopólne naznaczanie siebie – otoczenia, rzeczy i podmiotu. Tak rozpuszczone ja nie ulega jednak zupełnemu rozkładowi. Odbiorca, świadomy teraz własnej słabości oraz płynnej tożsamości, zostaje uczestnikiem ciągłego procesu stawania-się, choć, jak wskazuje Zawadzki, jest to wysiłek budowania siebie z tego wszystkiego, co ułomne, kruche i śladowe[29]. Tak więc gest ranienia jest jednocześnie gestem reperowania. W myśli słabej wszelkie byty traktowane są równorzędnie, zatem jeśli artystka oddziałuje na strukturę mebli, to również po to, aby umożliwić im nowe, inne bycie.

Kiedy odbiorca zakwestionuje przedmiotowość stołów, ich powierzchnia zaczyna przypominać ożywioną materię, skórę. Dopiero po dłuższym oglądzie oczom ukazuje się to, co delikatnie i prawie niewidocznie przeplata lico tych istności, mianowicie ludzkie włosy. Ta resztka czyjegoś bycia została wykorzystana jako spajająca całość sieć. Tamar Garb, analizując motyw siatki, przeciwstawia jego modernistyczne rozumienie, temu związanemu z konkretną cielesnością[30]. Linia pomyślana jako neutralna abstrakcja odnosiła się do tego, co wyznaczone i określone. W modernizmie funkcjonowała jako wyznaczająca porządek granica, trzymająca mocny byt w twardych kategoriach.

27 Por. A. Zawadzki, op. cit., s. 309.

28 Por. ibidem.

29 Por. ibidem, s. 313.

30 Por. T. Garb, *Hairlines* [w:] *Woman Artists at the Millennium*, ed. C. Armstrong, C. de Zegher, Cambridge 2006, ss. 255–271.

Wprowadzony w ten układ włos ma potencjał subwersywny – jako szczątek ludzkiej substancji – podaje w wątpliwość jego bezcielesną neutralność, przede wszystkim dlatego, że zakłada jakąś podmiotowość. Granica między przedmiotem a podmiotem zaciera się tak, że stoły Salcedo przechodzą w stan bytów słabych. Odbiorca przeczuwa w nich podmiot poprzez zmysłowe ślady wplecione w materię. Znamienne jest to, że artystka przez trzy lata dosłownie wszywała włosy w powierzchnię stołów, wiercąc tysiące milimetrowych dziurek, w które wpuszczała kolejne pasma. Włosy więc zarazem wczepiają się w rzecz i z niej wyrastają. Tak ożywione byty funkcjonują w procesie długotrwałego naśladowania jako resztka podmiotowości tych wszystkich ofiar wojny domowej, które Salcedo spotkała w procesie tworzenia instalacji i które ją przeniknęły.

Cały ten proces twórczy odnosi się do doświadczenia innego, tego, jak w ja odbija się druga osoba. Próba przywołania czyjejś obecności jest momentem radykalnej niemożliwości powtórnego scalenia jej w jeden, spójny obraz. Zawsze pamięta się śladami, resztkami, z których Salcedo dosłownie tka swoje doświadczenia związane ze spotkaniem ofiar wojny domowej. Jest to swoiste rozpamiętywanie, stanowiące w myśli słabej jedyną możliwość kontaktu z przeszłością[31]. „Skoro Bycie nie jest bytem, czymś obecnym (zarówno w sensie przestrzennym, jak i czasowym), myślenie o nim jako rozpamiętywanie musi być w sposób wyraźny przeciwstawione reprezentacji (jako dublowaniu jakiejś pierwotnej obecności)"[32]. Chodzi o proces pomyślenia tego, czego myślą nie można opanować, czego nie można z przeszłości przywrócić. Rozpamiętywanie jest więc zawsze refleksją nad samym bytem, który może konstytuować się tylko w śladzie, nigdy nie jest w stanie przybrać trwałej formy i nigdy nie będzie dostępny jako w pełni obecny. Używając stołów jako pozostałości wspólnoty i włosów jako resztki cielesności, artystka tworzy ślady obecności ofiar przemocy, których jednak widz nigdy nie doświadczy jako konkretnych, zidentyfikowanych osób.

Moment, w którym widz zaczyna identyfikować stoły artystki ze śladową podmiotowością, znosi wszelkie dotychczasowe dychotomie w antydualistycznym aspekcie doświadczenia ontologicznej słabości. Odbiorca czuje (nie)obecność tych, którzy pozostają w *Unland*, oni natomiast odciskają się w nim. Zamiast wcześniej akcentowanej sprzeczności w recepcji zaczyna dominować poczucie pośredniości, wskazujące na możliwość wykroczenia poza własną słabą kondycję i pomyślenia tego, co wcześniej wydawało się oddzielne i opozycyjne. Pośredniość pozwala odbiorcy na doświadczenie takiej podmiotowości, która nie mieści się w języku i tradycyjnym, mocnym poznaniu. Salcedo nie tyle interpretuje istnienie jako ślady odciskane przez człowieka na rzeczach i świecie, które są zdolne go przeżyć, co sprowadza je do pośredniości, gdzie w jedno zlewa się podmiot, przedmiot i otoczenie. Jest to moment najsilniejszego splotu

31 Kategorię „rozpamiętywania" wprowadza Vattimo – por. A. Zawadzki, op. cit., ss. 98–116.

32 Ibidem, s.111.

w recepcji instalacji. Istnienie ofiar przemocy wojny kolumbijskiej widz odczuwa jako widmową, hipotetyczną egzystencję. Wszystkie stoły w równym stopniu zawieszone są pomiędzy wspomnieniem a konkretnością bycia, a jednak każdy z nich wyróżnia się własną, niepowtarzalną strukturą, w którą artystka wpisała poszczególne historie. Odbiorca zaczyna poznawać osobno każdy ze słabych bytów wypełniających przestrzeń *Unland* i stanowiących ślady podmiotowości ofiar spotkanych przez Salcedo.

Jeden z trzech stołów, zatytułowany *The orphan's tunic*, przykuwa wzrok swoją kontrastowością, ponieważ składa się z dwóch zakleszczonych odcinków mebli o różnych proporcjach, materiale i kolorystyce. Szersza i wyższa partia została nałożona na niższą i węższą, przy czym pierwsza w całości pokryta jest białym jedwabiem, a druga zachowuje ciemnobrązowy odcień drewna. Początkowo wydaje się, że całość funkcjonuje na zasadzie zestawienia wyraźnie odmiennych kawałków. Odbiorca jednak nie jest w stanie wytyczyć wyraźnej granicy pomiędzy tymi fragmentami. Nie ma jej tam, gdzie mógłby się spodziewać, gdzie widoczna jest różnica w wysokości i szerokości partii. Jedwab płynnie przechodzi na sąsiedni odcinek, wplatając się w niego. Dopiero parę centymetrów dalej jedwabne połacie ustępują miejsca grubej linii, która przebiega w poprzek powierzchni stołu, dzieląc go kolorystycznie na dwie części. Ten próg, utkany gęsto z ludzkich włosów (które w takim nasileniu występują tylko w tym miejscu), pełni rolę szwu, pozostałości po ranie. Blizna wskazuje na jakieś brutalne wydarzenie i zarazem na czas kuracji. Sam aspekt czasowości jest zmaterializowany w momencie przesuwania się granicy, tam, gdzie jedwab wplata się w niższy stół. Miejsce, w którym oba fragmenty zupełnie się przenikają, pozwala mówić o zniesieniu granicy poprzez rozciągnięcie jej w czasie i przestrzeni. W ten sposób tworzy się przestrzeń, gdzie może zaistnieć nowe bycie, gdzie ślady i pozostałości rożnych bytów nakładają się na siebie i stają się tożsame. Rzeźba powstała w wyniku spotkania Salcedo z sześcioletnią dziewczynką, która była świadkiem zamordowania własnej matki. Podczas rozmowy z artystką nie była w stanie ubrać w słowa tego, co zaszło, z pamięci mogła przywołać jedynie ślady tego traumatycznego wydarzenia, a wspomnienie o matce podtrzymywała podświadomie, nosząc białą sukienkę, którą ta uszyła na kilka dni przed śmiercią. Materiał sukienki/tuniki jest śladem zarówno bycia bliskiej osoby, jak i jej śmierci. Tunika, oplatając ciało dziewczynki oraz fragment stołu, wrasta w skórę i w powierzchnię, tworząc z jednej strony warstwę ochronną, z drugiej zaś całun nieustannie przypominający o stracie. Opierając swoją egzystencję na pozostałościach, podmiot ustanawia się, aby żyć dalej. Ślad jest tym, co odsłania i zarazem zakrywa przeszłość – tylko tropy i resztki dają dostęp do wspomnień, które przez to zawsze są fragmentaryczne i niepełne. Szew biegnący w poprzek stołu jest śladem traumatycznego wydarzenia, po którym bycie zupełnie się zmienia, przeplatając się z dotychczasowym poczuciem pewności – jakie daje stabilność masywnego drewnianego stołu – i świadomością przemijania, o której przypominają dziury i zaciągnięcia na

jedwabiu. Ślad jako medium również dotknięty jest ułomnością i nietrwałością – podlegając upływowi czasu, staje się przejawem jego działania. Istnienie, któremu kruchość została brutalnie uświadomiona, które nosi w sobie szczątki innych egzystencji, samo staje się słabe. Odbiorca doświadcza śladowości podmiotu, przeczuwając jego tragizm i traumę, nie może go jednak poznać, zamknąć w ramy spójnego obrazu.

Podsumowując, *Unland* pozwala odbiorcy doświadczyć bycia w świecie opartego na kruchej podmiotowości. Sztuka Salcedo, wyrażająca się w słabej formie artystycznej, obnaża słabość bytu w ogóle. Jest wyrazem kresu metafizyki pomyślanej jako mocny fundament. Artystka maksymalnie rozciąga przestrzeń pomiędzy opozycyjnymi kategoriami, wskazując na nieustanne przenikanie się bytów, których pełne poznanie nigdy nie jest możliwe.

Bibliografia

Bal M., *Of what one cannot speak. Doris Salcedo's political art*, Chicago 2010.

Barson T., *Unland: The Place of Testimony, Doris Salcedo's* Unland: audible in the mouth *1988*, „Tate Papers" 2004, nr 1, [on-line:] http://www.tate.org.uk/research/publications/tate-papers/01/unland-the-place-of-testimony [11.01.2017].

Best S., *The Trace And The Body* [w:] *Trace. The international exhibition of the Liverpool Biennal of Contemporary Art*, Liverpool 1999.

Butler J., *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest opłakiwania?*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2011.

Foucault M., *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 2002.

Gadamer H.-G., *Czy poeci umilkną?*, tłum. M. Łukasiewicz, Bydgoszcz 1998.

Garb T., *Hairlines* [w:] *Women Artists at the Millennium*, ed. C. Armstrong, C. de Zegher, Cambridge 2006.

Gawrycki M., *Między wojną a pokojem – narodowe i międzynarodowe koncepcje rozwiązania konfliktu zbrojnego w Kolumbii*, Warszawa 2004.

Huyssen A., *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford 2003.

Morley D., *Przestrzenie domu. Media, mobilność i tożsamość*, tłum. J. Mach, Warszawa 2011.

Mościcki P., zapis video wykładu wygłoszonego w Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie [on-line:] http://artmuseum.pl/pl/doc/video-archiwum-i-utopia--w-xx-wieku9 [03.04.2015].

Salcedo D., *Memoirs from Beyond the Grave*, „The Art Magazine" 2000, nr 21.

Zawadzki A., *Literatura a myśl słaba*, Warszawa 2009.

Summary

Between the Opposites – the Traces of Doris Salcedo

Doris Salcedo's Unland is an installation experienced in a very distinctive and metamorphic manner. The artist's work, meant as a commentary to the situation of the victims of Colombian civil war, is situated between the extreme oppositions and contradicts a strict distinction between such terms as object and subject. The paper is an analysis of the peculiar process of reception of Salcedo's work, which increasingly blurs the viewer's sense of separateness of his or her "I". The analysis is based on the "weak thought" conceptions of Constantin Noica and Gianni Vattimo which are concentrated around the notion of a "trace".

maska

magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy

Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy „Maska" (numer ISSN: 1898-5947) to czasopismo naukowe powstałe przy Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ, które zrzesza studentów oraz doktorantów szeroko rozumianych nauk kulturowych i społecznych, m.in. antropologii, socjologii, filozofii i orientalistyki.

„Maska" ukazuje się co 3 miesiące w formie papierowej oraz na bieżąco w formie elektronicznej. Artykuły przyjmowane do czasopisma muszą być powiązane z tematem numeru (podanym każdorazowo z kilkumiesięcznym wyprzedzeniem) i opatrzone recenzją pracownika naukowego ze stopniem co najmniej doktora. Artykuły na stronę internetową przyjmowane są na bieżąco, nie muszą być opatrzone recenzją naukową, a ich tematyka dotyczyć powinna badań kulturowych i społecznych. O zamieszczeniu artykułów w czasopiśmie bądź na stronie zawsze decyduje Redakcja „Maski".

Od roku 2013 „Maska" znajduje się w wykazie czasopism punktowanych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (Lista B). Za publikację w „Masce" można obecnie otrzymać 7 punktów.

Wszystkie teksty i materiały ilustracyjne (jeśli nie podano inaczej) udostępniane są w trybie otwartym z zachowaniem praw autorskich w użyciu niekomercyjnym.

Zachęcamy do nadsyłania artykułów do kolejnych numerów „Maski". Szczegóły dotyczące naboru znajdują się na stronie internetowej.

strona internetowa: **www.maska.psc.uj.edu.pl**
e-mail: **redakcja.maska@gmail.com**

Wydawca:

KATEDRA PORÓWNAWCZYCH STUDIÓW CYWILIZACJI
UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W KRAKOWIE

Publikacja finansowana przez:

RADA KÓŁ NAUKOWYCH
UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO